

الاجتهادات الكبرى للخطاب العربي الإسلامي

عَلِي زَيْعُور

١- إبانة عامة :

ربما يكون تدبّر خطاب الفكر العربي في الإنسان أقرب طريق إلى التقاط توجّهات ذلك الخطاب في التاريخ، والعقل، والنسبي، والمطلق أو الألوهية. لذا يتوجّب أن تُردّ الدراية بالخطاب في الإنسان إلى قطاعات متداخلة (العقل، التاريخ، القيمة، الوجود أو الأيس)، لكنها قابلة للخضوع إلى فصل فيما بينها، نظرياً ولضروراتٍ وظيفية أو منهجية. كما أن مقارنة الاجتهاد (التطور، بالمعنى الأعم الأشمل) الذي كان يحدث داخل خطابنا العربي في الإنسان تساعدنا، أيضاً وإلى حدّ كاف، على معرفة المواقعية والنّهضة اللّتين تميز بهما ذلك الخطاب عبر تجاربه الكبرى الثلاث: النمطأصلية، الاجتهادانية والتجربة الراهنة أو الجهادية. سنرى أدناه ومنذ التّماس الأول، أنّ المنهجية هي التي كنا نجتافها ونتمثلها، نتعلمها ونسعى كي نتجاوزها، في كل تجربة لنا مفصلية في التاريخ ومع الوجود والعقل. في طرح آخر للفكرة المحورية، التي ستلاحق أدناه، إنّ الاجتهاد والخطاب في الإنسان (في العقل، والتاريخ والألوهية) لم يتوقفا قطّ عن السير معاً بتفاعلٍ للتوضيح والضبط. ولعلّ التحليل النقدي الاستيعابي، أو النظر العقلاني المتكامل أيضاً مع المنهجية التجريبية، لن ينجرح إذا ما قرّن ما بين الإنسان والاجتهاد: ما بين الوجود الانساني ومناهج الانسان

في التعامل مع الوجود؛ كما أنه لن ينجرح أيضاً إذا ما قرّن، قبل ذلك، ما بين الإنسان والعقل (والألوهية، والتاريخ). يتضافر، في هذه الرؤية الشّمالية، الأيسي والمعرفيائي [العلمياي، الأيستمولوجي] مع ما هو أحكام وتقييم أو قيميات. المنهج، أي تطوير الفكر باستمرار أو الاجتهاد اللامتوقف حيال المتغيرات، مرتبط بجدلّية غير خطية مع الأيسي والقيمي؛ فكلّ هنا يتبادل مع الآخر التنوير والتعزيز.

خطاب التجربة العربية الأساسية في الإنسان المستقل

٢ - المباحث في الألوهية وعلم الكلام تطنى على الإنسان العياني المنغرس، القائم بذاته:

تتميز التجربة العربية الينبوعية، التي هي بمثابة النمط الأصلي أو التجربة الأساسية الكبرى أو التدشينية، بمباحث نظرية غزيرة انصبّت على النفس، وعلى الألوهية والعلل الأولى... ربما يتفسّر تميّز تلك التجربة بذلك النمط من المعرفة المجردة، ذات النظر في الأعميات والأشمليات من المبادئ والأحكام في الوجود، بزملة من الأسباب المتغاذية المتبادلة التأثير. وتلك الأسبابية، حيث لا نقول بالتفسير الخطي والميكانيكي والواحد، تُشرّح وتُشرح: الغنى في المباحث التي ترتدّ إلى الإلهيات والأخرويات والنبوات؛ والنقص في مقارنة العياني أو الإنسان المنغرس في حقل تاريخي، وفي علائق اجتماعية، وفي معتقدات وهوامات تنظّم الحال والمآل (الوجود والمصير)؛ والنقص أيضاً في جعل الإنسان سيد نفسه، خالقاً لطرائقه في النظر ولقيميّاته، مقياساً أساسياً في عالمه ومعناه، في وجوده وحيال قلقه وانجرحاته.

٣ - أسبابية اللاتوازن في النظر إلى المثالي والعياني، إلى المطلق والنسبي، إلى الألوهية والأنوسة:

تبرز كثرة من الـ «لماذا»، وتقابلها كثرة من الـ «لأن»، عند مقارنة إشكالية تضخّم النظر في «المجرد» (الاهي، النفسي، الكلامي) والانحسار في الرؤية المكرّسة على البشري (المجتمع، والجسد، وعالم الشهادة). لعله من التسرع

تحديد العامل الحاسم، أو السبب الأحسم والأكبر؛ فليس هناك عامل ينفي غيره، ويكفي بذاته، ويكون شَمَلاً أبدياً ينطبق على كل حال وكل زمكانية. ومن نقطة ثانية، فإننا نفضل توصيف الأسباب بحيث تسهل إمكانية تصنيفها: إما على نحو متمرّب، وإمّا على شكل مزدوجاتٍ متناقضة، وأمّا على نحو يقبل القراءة المتعددة للنصّ بانفتاحٍ واغتناء مستمرّين.

ينفعنا الآن بسطُ الأسباب التي نبحث عنها؛ ومن ثم نقدّها التاريخي توخياً لاستيعابها. من تلك الزمّة سببٌ يكرّر بلا كبير عناء، وربما بلا حسّ نقدي كافٍ، ومفاده أنّ الألوهية كانت عندنا طاغية. فالتنزيه المفرط، والتوحيد الذي يشدّد عليه كنقطة هي كل مقصدٍ وكل منتهى، مصطلحان حجّبا، في ذلك الرأي، كل بحثٍ في الإنسان وحرّماته. وفي ثوبٍ آخر، فإنّ الفكرة هنا تُحيل إلى المعتقد الديني سببٌ تقزيم الإنسان، وتحديد تخوم البشري أو تضيقها وإبقائها محصورة ومقيّدة. وقد نورد أسباباً أخرى مزعومة مكرّرة وبعيدة، خفيفة أو غير مباشرة؛ وكلّها تقرر - أكثر مما تنتقد أو تُقلق وتُشكك - أنّ العربي لم يعط للإنسان القيمة الكبرى، ولا لعالم الشهادة (الواقع، الملك، المحسوس) المنطلق والأساس؛ وذلك على حساب أولوية مطلقةٍ معطاةٍ للألوهية ومن ثمّ لعالم الغيب، للعالم الأخرى، للوعي والفكر، للخالد والثابت، للاعتقادي والإيماني.

هذا التوجّه الفكري للنظر في الأخريات (والإنسان الكامل، والمدينة الفاضلة، وعالم الملائكة...)، وليس لحرّاة الواقع وتعميق تجربة الإنسان في الوجود والمسؤولية، لم يكن قطّ فعلاً صفةً خاصة أو حتمية وقيود ميزت الفكر العربي الإسلامي في تجربته التدشينية الكبرى. ومن السويّ أيضاً أنه ليس - ولا يستطيع أن يكون - توجّهاً حديدياً سببه الدين المنظّم، في الوعي العربي، لعلاقة الإنسان بذاته ومجتمعه وغيره وربّه.

إنّ التفسير بالعامل الديني وحده - مهما بلغ اتساع معنى الدين بالعربية - قاصر؛ وهو أيضاً تفسير ناقص لأننا قد نفسّر هنا بالوحيد والواحد ما هو كثير

ومعقد، أو ما هو تاريخي ومديد في الزمان والمكان واللاوعي والفكر. وهناك أيضاً داحضات أخرى لذلك التفسير الأحادي اللاتاريخي... بسبب ذلك، أو نتيجة لذلك، لا بدّ إذن من عوامل أخرى إضافية تكون متداخلة، أو تكون متغاضية متبادلة التعزيز، أو تكون نتائج ومسببات معاً. لذا، وبعد وضع أواليات العقلية السّجالية جانباً، ينبغي التنبيه إلى دور المجتمع الحينذاكي، ومساره، ووعيه بذاته وبمركزه في العالم والتاريخ: لقد كان المجتمع قوياً على المستويات الاقتصادية والحضارية؛ ولا نستطيع أن نغفل هنا، من بين العوامل المفسّرة، طبيعة الأسرة، وشمولية السلطة. فالأب مركز ومحور وقائد؛ والسلطة طويلة الباع، مملوءة بالثقة، وتملأ الفضاء الفردي والحقل، ورّانية إلى التمدد المستمر والطغيان. وكذلك كانت دار الإسلام هي الأقوى، وقوية حيال الأجنبي، أو الانسان الآخر، بحيث إنّ الوعي بالآخر المختلف (أو المساوي، أو القاهر والمتحدّي) لم يكن وعياً حاداً ولا مأزوماً متوتراً. يصدق ذلك في مجال مقارنة مجتمعات الإسلام (أو الفرد، والقوة، والمعتقدات) بمجتمعات الأمم الأخرى آنذاك. لقد كانت المجتمعات العربية الإسلامية، من حيث هي كل عضوي، تتغاضى مع فكرٍ أو رؤية للإنسان على نحو جعل من الصعب أن يزهر مذهب في الوجود يعطي للعقل وحده (والمساوي عند الناس والأمم) كلّ شيء^(١). نتذكر وضعية أصحاب المذهب الطبيعي، والمعتزلة، وأصحاب الخطاب الصوفي في الإنسان الكامل، والخطاب في الإنسان القادر على الاتصال بالله، والمخاطب لله أو صاحب المواقف...

٤ - الطرح الأوضح للإشكالية، المذهب العربي في الإنسان (في الحرية والتقدم والعقل):

كل شيء جرى حتى الآن داخل موافقتنا المؤقتة، ومن أجل تسهيل المقاربة الاجتماعية التاريخية، على أنّ الإنسان لم يكن ماثلاً بقوة وتمنّجٍ في مباحث الفكر

(١) التفسير بالعامل الروحي وحده إغفال للعامل الاجتماعي، لحركة المجتمع والكل، للرؤية الأجمعية للواقع أو للإمسك القدير بالظاهرة التاريخية المعقدة.

الفلسفي العربي الإسلامي. هنا نقول، على غرار ما قلناه بصدد إشكالية العَلَمَانِيَّة أو إشكالية السلطة مع الدين في الإسلام، أنَّ القضية مطروحةٌ على بساطٍ غير صالح، وعلى نحوٍ يعقِّد الجواب أو يضع الفكر داخل سبِيَّةِ آليَّةٍ وكَمَاشَةٍ مسبِّقةٍ ضيِّقة. يعني هذا أنَّ القضية لا تُردُّ إلى جوابٍ هو نعم أو كَلَّا، استمرار أو انفصال، أبيض أو أسود، إمَّا هذا أو إمَّا ذاك، إمَّا خطأ وإمَّا صواب... هذا التسطُّيح الباهت، والتبسيط الأخطوطي [الشيئي]، جرحان في طرْح إشكالية الإنسان والألوهية داخل التجربة العربية النمطية. فلسنا أمام أحروجةٍ هي إمَّا هذه وإمَّا تلك؛ ثم إننا، من موقفٍ آخر، لا نرضى بالحكم القَطْعِي البات. ففي مجال الفكر والإنسان تتدرَّج الإجابات، وتتنوع المنظورات، وتعدَّد الاستقطابات أكثر مما نكون محكومين (بتعسِّف ومسبِّقية) بفكرةٍ واحدة ونقيضها.

لقد كان في الفكر العربي الينبوعي مذهب في الإنسان يقابل، أو يشبه ويوازي، المذهب الغربي (هيومانيزم، أو مانِسْم)^(١). وكان هناك أيضاً مذهب آخر نلقاه في التربويات والآدابية والتعاملية. ولعلنا نلقى مذهباً ثالثاً؛ ولربما أكثر من ذلك أيضاً وأيضاً:

أ/ الإنسانانية^(*) العربية الإسلامية، أو المذهب العربي الإسلامي في الإنسان [الإنسانانية، الإنسانية]: لا نفصِّل هنا؛ إلا أنَّ الثابت هو أنَّ عبد الرحمن بدوي كان أكبر دارسٍ لهذا المنحى أو الفلسفة^(٢). ومن الجليّ أيضاً أننا نكرر هنا موافقتنا على ما أورده^(٣). لكن النقائص في مقارباته تبقى واضحة؛

(*) يستعمل البعض: إنسانية. سبق أن استعملنا كلمة: إنسانية للدلالة على الفلسفة (أو المذهب) في الإنسان. ونجوز هنا الاستعمالين. كذا الحال بالنسبة لـ: حداثوية وحداثانية؛ آليانية وآلوية...

(٢) قا: ابن الريوندي، السرخسي، الرازي، أصحاب المذهب الطبيعي في الفكر العربي الإسلامي والمتغطين أحياناً وراء الفكر البرهمي.

(٣) للمثال، في: STUDIA ISLAMICA، ١٩٦٧؛ الوجودية والشخصانية في الفكر العربي...

(٤) قا: الفصل السابق، الشخصانية والوجودانية في فكرنا الفلسفي المعاصر.

فلابدّ من تطوير تحليلات بدوي، واجتيافها^(٥). لقد عبّدت وأوضحت، وأثّرت؛ ولعلّها تحليلات تدحض بلا كبير عناء الدوغمائية والعقلية السجالية التي ترفض الانفتاح والتقبّل، أو الحوار والايجابية، وتحشى خطاب الحرية والمسؤولية والعقل والتغير التكيفي.

نتلبّث قليلاً هنا قبل المضيّ في السير. فمن البداية تَرِدُ تصورات ومبادئ ينبغي وضعها أمام الوعي كي نستطيع الانطلاق الأسرع والأمتن إلى الأمام. من تلك الأحكام: إنّ الفلسفة لم تكن عندنا هامشية، ولا محصورة النطاق؛ ثم إنّ البحث في الالهيات (علم الربوبية، صفات الحق) كان عند القاع بحثاً في الانسان. فالكلام في صفات الله وكلامه ووجوده، يبدو كلاماً في صفات الإنسان وذاته^(٦). ثم إنّ الفلسفة العربية أغنى من أن تكون توفيقاً، أو تلفيقاً، أو ما إلى ذلك مما يشكك في أصالتها وشخصيتها. ثم إنها ما تزال غير مدروسة؛ ثم ماذا بعد ذلك؟ بعد ذلك، أنا كالوائق من أنّ هذا المذهب العربي الإسلامي في الإنسان [الإنسانية] لما ندرسه بعد إلى حدّ غير مجروح؛ وأننا نحتاج - كي نوضّحه - إلى تدبّر فلسفي لأبحاث عمالقة ما زالوا مظلومين من أمثال: السجستاني (٣٩١هـ تقريباً)، التوحيدي، مسكويه، العامري، ابن هندو؛ ولا ننسى الكندي، والسرخسي، والقمي (الحسن بن إسحاق)، وابن العميد القمي، والقومشي، والنوشجاني...^(٧). فقد كان أولئك المفكّرون من أبرز وجوه الإنسانية العربية الإسلامية التي تتصف بالانفتاح على الثقافات والأديان والأمم، وبالإيمان بحرية الفكر، وبقدرة العقل البشري، وبمحبة الحقيقة والسعي للحكمة أنّ كانت ومن أيّ مكان أتت، وبتراكم المعارف والثقة

(٥) ولعلنا لم نخطئ حينما قلنا إنّ تلك الكتابات لبدوي لا نجدّها عند كاتب عربي واحد كمذهب فلسفي عام، أو كنسق، أو كتفكير مقصود لذاته ومُنْهَجٍ ابتغاءً لثبوت مقولة محدّدة جيداً.

(٦) تصوّر الإنسان للالهية مرتبط بتصوره لذاته ومآزمه وآماله. وتختلف التصورات للالهية باختلاف الحضارات، وتطور العلوم، والمجتمعات والتحدّيات. يُسقط الانسان على الالهية تصورات عن نفسه.

(٧) عن كل هؤلاء، را: السجستاني، صوان الحكمة، صص ٢٨٠ - ٣٦٤.

بها... لقد كان الإنسان، عند هؤلاء، مشكلة. كان هو المشكلة بل والإشكالية؛ هذا لاسيما إذا تذكّرنا ما سمّيته في مكان آخر عقدة اجتياف الألوهية، أو عقدة حسد النبوة، أو هوامات تملّك القدرات الإلهية وتجاوز النبوة وامتصاصها، عند الصوفي أو في نظرية الإنسان الكامل أو عند بعض الفرق الإسلامية المغالية. فتلك نقاط، من بين أخرى لا تقل سطوعاً، هي دوافع ومغذيات لرفض اعتبار المذهب اليوناني في الإنسان معياراً ومحكاً، ولرفض مواقف بعض أجلّائنا اليوم الذين يسعون، بلهائٍ وانفعال، لتفصيل ثقافتنا وفق مفاصل ومذاهب الفكر الغربي وتجاربه.

ب/ المذهب العربي الآخر في الانسان، التعاملية والآدابية: يظهر «الهيومانيزم»، في تحليلنا أعلاه، مذهباً نلقاه في أمم كثيرة، أو تجربة حضارية بشرية عرفها اليوناني والعربي الإسلامي وغيرهما. ونرفض طرح قضية الألوهية والإنسان على نحو تبسيطي، وبمعايير مأخوذة من تراثٍ مختلف؛ لأنّ ذلك الطرح يفسح للظن بقلة وجود مباحث في الإنسان من حيث هو طاقة، واستقلالية، وحرية ومسؤولية.

نسرع إلى القول إنّ في فكرنا الينبوعي، في تجربتنا الأصلية أو الكلاسيكية، مذهباً آخر في الإنسان نلقاه في التعاملية، في الوعظة أو أدب الوصايا الموجّه إلى كل نشاط في المجتمع، وإلى كل فردٍ في كل عمر وموقع ووظيفة. فالآدابية ترسم العلائقية المثالية، والسلوكات الأخلاقية والينبغيات الاجتماعية. لا نفصل هنا موضوعاً سبق أن بحثناه في مكان سابق^(٨)، إلا أننا قد نحتاج هنا - تحت سلطة المنهج المقارن - للتذكير بالفكر الصيني وحيث الأديان الأرضية أي حيث التفكير بتوفير أجوعاتٍ من السلوكات الاستنجاحية، ومسبوكاتٍ من الحكم والتلقائيات الثقافية التي تؤمّن للإنسان التكيف الناجع مع ذاته والآخر، مع مجتمعه وعلائقيته^(٩).

(٨) را: زيعور، التربية وعلم نفس الولد في الذات العربية.

(٩) أقسى ما يوجّه من نقد لهذا الخطاب في التعاملية والآدابية هو طبيعته الوعظية، ومقاصده في تدجين الإنسان ومجتمعه وزوخته.

ت/ العالمية أو المذهب العربي الإسلامي في الجنس البشري بكليته وخريطته، نظرية الاستخلاف: في التصور الاسلامي للتوحيد، لرؤية الوجود (والإله) التوحيدية، تتجلى فكرة العالمية. فالله رب العالمين^(١٠)؛ والعالمين وحدة، والله والعالمين عنصران في نظرة توحيدية شاملة. يعطي هذا المقال في الوجود والإله مكانة أولى للإنسان. فهذا الأخير، الإنسان، على قمة الهرم في الوجود. ويحتل الجنس البشري المرتبة الأولى داخل العالمية. يردنا المقال عينه إلى نظرية الاستخلاف^(١١). ولعل هذه النظرية خير ممثل، أكبر أو حتى أوحده ممثل، للقول العربية الإسلامية في الإنسان حيال الألوهية وأمام الطبيعة. وهي قوله ما تزال الأولى في الفكر العربي وفي رؤية الإنسان العادي أو رجل الأكثرية، وفي العقلانية.

ث/ المذهب الفقهي في الإنسان وحقوقه وعقله وحرية: ربما كانت الفقهيات قد توصلت إلى صياغة «حقوق» خمسة للإنسان (حق العرض، حق المال، ...) على نحو مختلف عن الحال لحقوق الإنسان المعاصر، وعن الحال المعطى لها عند المقرّبين المعاصرين الذي يتعاملون ويسقطون دلالات راهنة على مصطلحاتنا الفقهية المعهودة، ويتعسفون كي يستخرجوا ما يريدونه وما هو نتاج حاضر. ربما الإنسان قد يبقى، في الرؤية الفقهية، مقيداً بأدبية وتعاملية، محدّد الحرية ومُسجّج الحس النقدي. لكن اهتمام تلك الرؤية بالإنسان كان حسن التنظيم، وشمالاً؛ إذ إنّ كل نشاط للفرد خضع للتوجيه بحيث ينضبط مع المعايير، وتضبطه محكات السلوك الرفيعة والغائية المحددة للفعل والإنسان والتعاملية.

وفي الأحاديثية، التي يهمنها ما هو معيوش ومعروف وليس حقيقتها التاريخية أو عنعناتها وصدقها وما إلى ذلك، تجبها مواقف يحظى فيها العقل بموقع متقدم جداً، وشديد الحضور والتميز للإنسان بل والوسيط بين الألوهية

(١٠) العالمين: المخلوقات، والكائنات، والعلائق والظواهر، ما وُجد وما هو موجود وما سيوجد. للعالمين والرب عنصران هرم واحد، أو قاعدته وقمته.

(١١) را: المكتوبات الكثيرة حول الإنسان خليفة الله في الأرض. يرد اسم «الإنسان» ٦٥ مرة في القرآن.

والانسان. كما نُسبت أيضاً للرسول أحاديث عديدة في العقل تحمل اللون الغنوصي، وتقود إلى دنيا العرفانيات. أما علوم الحديث فقد أدت دوراً كبيراً في تطوير النظر والاجتهاد والحس النقدي (وبخاصة الرغبة بالحقيقة، وبالبحث عن الحقيقي) امتد وتعمق حتى أسهم بقوة في تكوين علم عربي في التاريخ، وفي العمران، وفي الحضارة العربية ومجتمعاتها. إلا أن العقل، بالمعنى المعروف راهناً، أو من حيث هو القائد في المناهج والنظر والتجربة، فليس هو ما كان، بوجه عام، في التراث.

٥ - العرفاني والعقلياني والعقلاني المحض، في الشخصية والفكر والفعل:

حاولنا، في مكان آخر، دَخلَ النَّاطَةِ العربية الإسلامية لأهل الفكر أي حيث تقسيمهم إلى نمط المتكلمين (أهل الرأي والنظر)؛ نمط العقلانية المحضة أو الفلسفة (أهل المنطق والبرهان)؛ نمط العرفانيات (أهل الكشف والمشاهدة)^(١٢). كما حاولنا أن ننقل إلى داخل الجهاز النفسي للشخصية ذلك التقسيم [أو النَّاطَةِ] عينه: أي أننا حاولنا أن ننقل إلى داخل الشخصية الواحدة مواقف تلك الأنماط القائمة فعلاً في المجتمع، وفي قطاعات المفكرين أو في الفكر عامة.

وعلى ذلك، فقد يجوز القول إنَّ الإنسان منقسمٌ إلى قطاعات العرفان، والعقليانية، والعقلانية المحضة؛ وإنَّ مواقف هذه القطاعات في المجتمع وفي الخارج وفي الأعيان مطابقةً ومتوافقةً مع مواقف قائمة في الداخل، في الأذهان، في الشخصية. يعني هذا أنَّ المجتمع مقسوم على غرار الإنسان، أو بالعكس؛ وأنماط الكلِّ ومواقع كلِّ نمطٍ أمران هما متوازيان على صعيد الفرد كما على صعيد الكلِّ، على صعيد الفعل كما على صعيد النظر. وبكلامٍ مشبع، يعني هذا أنَّ في الإنسان قطاعاً عقلياً، وآخر هو عقلياني، وثالث هو عرفاني^(١٣). وللحكمة

(١٢) للمثال، قا: الغزالي، المنقذ، ص ٦٩.

(١٣) تخصّص كتابنا «الحكمة العملية أو الأخلاق والتعاملية والسياسة في الذات العربية» في دراية الفلسفة العربية الإسلامية من جانبها الاجتماعي السياسي الصرف، أي بإغفال الماورائيات (مؤقتاً، ظرفياً، لضرورة منهجية) في تلك الفلسفة.

أيضاً التنميط هذا عينه. ونقول الأمر عينه بصدد أنواع الفعل، والخطاب، والقيم والعلائقية. بل إننا نقسم كل نظرية منهجية إلى تلك الأقسام بحيث إنّ علم الاقتصاد (أو علم السياسة) كان في تجربتنا العربية الإسلامية: إما ميدان يخضع لما هو غيبي صرف، أو لما هو توكّل وعدم سعي (بالمعنى الصوفي، العرفاني)؛ وإما ميدان بناء المتكلمون وقطاع الحسبة وأدب الأحكام السلطانية وأدب المرايا والوعاظة والتعاملية؛ وإما ميدان بناء الفلاسفة ابتداءً من أعمال الكندي حتى ابن رشد في تعليقه على جمهورية أفلاطون، إلى نصير الدين الطوسي فالدواني. ومن السويّ أننا لا نغفل التداخل والتكامل، داخل المفكر الواحد نفسه، لهذه الميادين والدرجات.

٦ - انجرحات الإنسان في المرحلة النرجسية، من التجربة التأسيسية:

كانت نهايات تجربتنا النمطية مرحلة نرجسية^(١٤). ازدهرت في هذه المرحلة الأخيرة إعادة إنتاج المعاني النمّطة، والاستهلاك الذاتي، والتلذذ بالذات والتغذية الذاتية^(١٥). هنا تحكّم في الحضارة غطّ امتثالي، واكتفائية مفرطة، ووثوقية دورانية دائرية مغلقة، وانكفاء على الداخل وأنامركزية، وامتلائية: لقد تغاذى هنا النمط الفكري مع المجتمع؛ وغدّياً معاً حضارة سكنت فترة قبل أن تتفجّر. لماذا انتقلت التجربة الينبوعية إلى انكفائية؟ لماذا فشلت المدينة وتعزز النمط الاجتماعي الفكري الرفي الطابع؟ لماذا عجز المجتمع عن توتير الوعي، أو قصر الاجتهاد (الوعي) عن توتير المجتمع، أو حصل الامتلاء والثقة بين الوعي والمجتمع؟ لماذا كان ذلك الرضى الآسن عن الذات في المجتمع والانسان، وذلك الفطام عن الأم الحضارية الينبوعية؟ هل خفت ضراية المجتمع والفكر لأنها أقاما حضارة أغفلت الإنسان وموقعه الحر المسؤول في الوجود؟ لأنّ الإنسان استسلم، والاجتهاد همد، والفلسفة تخمدت، واللغة

(١٤) هي مرحلة واقعة بين التجربة التأسيسية الخلاقة والتجربة النهضوية (الإصلاحية) في القرن الثامن عشر؛ وهي مرحلة (أو منزلة) ما بين المرحلتين.

(١٥) لا يعني ذلك أنها كانت حضارة عقيمة وغير منتجة، فقد كانت ترهص بالتغير الكامن. وكانت تسير وتنمو، لكن بخطى أخف من السابق.

الرسمية تسلّطت؟ القضية أعقد؛ والأسباب أكثر؛ والإحباط أقر من دوافع داخلية، وأخرى خارجية لا تنتمي إلى دار الاسلام أو السلم أو الحياد^(١٦). لعلّ الأسباب التي سلبت الإنسان حقه في الحرية والاجتهاد، وثقته بقدراته ومسؤوليته، ليست غائبة؛ كذلك لا ننسى أن الإنسان شاخ قبل الأوان لأنه تزهد داخل تصوراتٍ قاصرة حيال الكسب؛ ولأن المجتمع لم يطور إنتاج اللقمة، وخضع أمام القواهر والاقتصاد الكفافي. والأهمّ هو أن تلك المرحلة النرجسية لم تطل؛ لكننا عندما شعرنا بالتدخل كانت أوروبا قد سبقت بأشواط. ومن يسبق بخطوة قد يسبق بخطوات؛ وقد يبقى لأمدٍ طويل سباقاً (را: أسباب تقدم أوروبا، وظهور التقدم الصناعي فيها؛ قا: أسباب عدم ظهور الثورة الصناعية في العالم الإسلامي).

٧ - الحاجة لدراسة القطاع الآخر من الإنسان والتاريخ في التجربة النبوعية:

نعرف جيداً، أو إلى حدٍ مقبول، وضعية النص والفصيح والرسمي من الإنسان؛ ومن الفكر والثقافة. فدرائتنا كافية ربما بالمركز، والأنصوبات (أو الأجساد النصية)، والنصوص الأمّية، والمكتوب، والمسموح، والمنور أو المضاء. ودون تلك الدراية يحلّ موقع معرفتنا بالنمط الآخر، بالجانب المظلم، والإنساني، والشفهي، واللامكتوب، والمزيّف أو المتهّم (المرجوم باسم النص والأكثري، وبسهم الإباحية، وباشاعة المال والنساء والأولاد، بالبدعانية...)، والمهزوم، والمظلوم، والعرضي، والوحشي...

قد تكون هذه النماطة غير دقيقة، لأنها تضع الشفهي والمعيش واللهجويّ (اللسان العامي) في جانب واحد. هذا، مع العلم بأنّ الشفهي والمعيش

(١٦) يتخصص، بحسب ما نرى، علم نهضات الأمم، وعلم الرّضات الاستعمارية، بدراسة أسباب ظهور الثورة الصناعية في أوروبا، والقفر الاقتصادي ثم السياسي الاجتماعي لأوروبا، وأسباب عدم ظهور الثورة الصناعية والتراكم الاقتصادي والمالي في الوطن الإسلامي، وتطويق أوروبا لهذا الوطن ثم التسلّط عليه بعد أن ضعفت فيه القدرات الاقتصادية والتّنور السياسي والفكر والشرائين التجارية... وبعد دراسة الأسباب ينتقل ذلك العلم إلى المقارنة، وتطبيق المناهج المعروفة في العلوم الإنسانية، وصياغة القوانين، والمرور إلى الاستيعاب المتوتر.

واللهجوي قطاع قائم في النمطين: الرسمي (الحاكم، النصي)؛ والنمط الآخر الذي هو المنهزم، المعارض، المسفل، المبخس، والمبعد المرجوم. وعلى ذلك، فإننا ننتقل إلى غمطة ثلاثية هي: المعيش، واللهجوي والشفهي داخل كل من النمطين الكبيرين، داخل الرسمي والمبعد. ثم ماذا؟ لماذا هذا التلبث، والوضع بين قوسين، فترة؟ ذلك لأننا نود أن نصم معرفتنا بالنقص، واللاكفاية والقصور حيال النمطين (المعيش واللهجوي، النمط المرجوم المظلوم) اللذين يقدمان لنا رؤية للإنسان جديرة بالدراسة، وبالأهلية للعيش والإقلاق، للنقد الاستيعابي والتوتر... .

نكرر هنا أنه يسترعي العقل النقدي الضرامي، في مجال دراسة الخطاب العربي الإسلامي في الإنسان، مقال الصوفي في الإنسان الكامل، ومقال الفرق التي أسقطت التكاليف، وفي بعض من مقال أهل الحلول ووحدانية الوجود. ولعل أهم ما يستدعي هنا الطبيعانيون (أصحاب المذهب الطبيعي) من أمثال ابن اليربوعي، والرخسي والرازي؛ أي حيث تعطى للعقل مكانة أساسية تجاه الوحي والنبوة، وحيث الثقة بالإنسان لا بالمعجزة الدينية. وعلى ذلك يجب أن نعي جيداً أن مقال التجربة العربية الإسلامية في الإنسان، وفي العقل المستقل، متعدد المستويات والخطابات بل واللهجات. والاكتفاء بالمقال الرسمي، أو الرئيسي المهيمن نقص في قراءتنا لتلك التجربة الثرية المتلاطمة البنى والتيارات. فالفكر العربي الإسلامي متعدد التلايف والخطابات؛ وهو يقول في الإنسان والعقل والحرية مقالات هي أكثر من أن تنحصر في الخطاب الفقهي، أو الخطاب القليق، أو الخطاب العقلاني المحض، والخطاب العرفاني، وخطاب البدعانية^(١٧)، وأهل الرأي أو الكلام، وعند منتقدي الخرافات والتقاليد (ابن حزم، ابن تيمية...).

(١٧) البدعانية: كل حركة داخل الخطاب الرسمي السائد تدعو إلى الاختلاف، إلى الابتعاد عن القائم ومعارضته، إلى الافتراق والتفريق، إلى التغير والانفصال، إلى الانقطاع والتفكيك في الواحد والمنسجم. يتقبل الاجتهاد الراهن حرية ذلك، ويحاوره وينتقده دون أن يلغيه.

٨ - قبل المرور إلى التجربة الشمولية الثانية في الرؤية للإنسان والوجود والتاريخ، إلى الاجتهاد الحضاري:

لم نبسط المذهب في الإنسان المعروف باسم «هيومانيزم»، ولا قمشنا الدلائل المشتتة في أجموعة واحدة (وعلى نحو ممنهج) قائلين: هو هذا المذهب الإنساني العربي الإسلامي. فذاك مذهب يتجلى ليس عند مفكر واحد عندنا، بل قد يلتقط أو يستقى من ينابيع عديدة وشخصيات مبعثرة. كان مذهبنا العربي الإسلامي في الإنسان، حركة، وتياراً، وروافد متعددة؛ أقل مما كان بارزاً بشكله الممنهج عند هذا أو ذاك من الفلاسفة. لعلهم لم يكرسوا للإنسان بحثاً مستقلاً، أو ميداناً قائماً بذاته؛ إلا أننا نجد نظرهم في الإنسان مغطى، أو هاجعاً موجّهاً، في أعمالهم على المنطق، والالهيات، والسياسيات والكلاميات. فنظرهم في الإنسان كان محكوماً بأواليات خاصة بهم، وبوعي ثقافي متسلط، وبثقة قوية بالحضارة القائمة آنذاك وإنسانها ودينها. . . ومع ذلك فلا نستطيع تجاهل رأيهم في الإنسان كعالم صغير، وفي العالم كإنسان صغير. فإخوان الصفا، على سبيل المثال، ينادون بخطاب مفاده أن «العالم له جسم ونفس. . . . وأن حُكم جسمه بجميع أجزائه البسيطة والمركبة والمولدة يجري مجرى جسم إنسان واحد أو حيوان واحد بجميع أعضائه بدنه. . . .»^(١٨). ثم يتابعون في مناسبة أخرى: «وجد العلماء في هيئة بنية جسده مثلثات لجميع الموجودات. . . .»^(١٩)؛ فبنية جسده كالأرض، وعظامه كالجبال. . . . وأمعاه كالأنهار. . . . ولحمه كالتراب. . . . وبكاؤه كالمطر. . . . ويقظته كالحياة. . . .»^(٢٠). وهذه الفكرة التي تنضد العالم والإنسان، انطلاقاً من الإنسان، بقيت مستمرة عند الفارابي، وابن سينا وحتى في قطاع عريض من الثقافة العربية الإسلامية الشفهي منها (الاناسي) والمكتوب أو الرسمي.

(١٨) إخوان الصفا، «في معنى قول الحكماء إن العالم إنسان كبير»، في: رسائل إخوان الصفا (بيروت، دار صادر/ دار بيروت، د.ت)، ج ٣، صص ٢١٢ - ٢١٣.

(١٩) إخوان الصفا، «في: قول الحكماء إن الإنسان عالم صغير»، في: م.ع.٢، ج ٢، ص ٤٥٧.

(٢٠) م.ع.٢، صص ٤٦٦ - ٤٦٧؛ قا: زيعور، الحكمة العملية أو الأخلاق والتعاملية والسياسة في الذات العربية.

يضاف إلى ذلك، بَعْدُ أيضاً، أن الإخوان - ومعظم فلاسفتنا الأقدمين (الفارابي، ابن سينا... ابن طفيل...) - كان مقصودهم الإنسان في كل أعمالهم المتعلقة بالسياسة، والنظر في الخلافة، والإمامة، والمدينة الفاضلة والإنسان الكامل... فالسياسة الخاصة، عند الاخوان على سبيل الشاهد، هي «معرفة كل انسان كيفية تدبير منزله وأمر معيشته، ومراعاة أمر خدمه وغلماؤه وأولاده ومماليكه وأقربائه، وعشرته مع جيرانه، وصحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقد أسبابهم، والنظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم»^(٢١). أمّا السياسة الذاتية «فهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه، وتفقد أفعاله وأقواله في حال شهواته وغضبه ورضاه، والنظر في جميع أمور»^(٢٢). إن السياسة، في الفلسفة العربية الإسلامية، مباحث في الانسان: نتذكر السياسة الجسائية، والنفسانية والأصحاب^(٢٣)، والسياسة المنزلية (ابن سينا، الفارابي، مسكويه، ابن أبي الربيع، نصير الدين الطوسي، الدواني)^(٢٤).

وكذلك، فإن اهتمام الفقهيات، والكلاميات، وأصول الفقه والتصوف، منصبٌ على الإنسان؛ لكن القضية المقصودة هي أكثر من البحث في «خصال رئيس المدينة الفاضلة»^(٢٥)، أو في «الانسان الكامل»^(٢٦)، أو في الخصائص المسقطه على مؤسسي الفرق الاسلامية (الغلاة، على سبيل العينة)... والنظر في «الجبر والاختيار»، أو في «الحسن والقبح»، أو في «الأحوال والمقامات» وفي «الحلال والحرام» وما يندرج بينهما من نوصات ولؤينات، هو، في القاع وعند الغاية، نظر في الإنسان.

(٢١) رسائل اخوان الصفا، ج ١، ص ٢٧٤.

(٢٢) م.ع.م، ص.ع.

(٢٣) م.ع.م، ج ٤، صص ٢٥٤ - ٢٦١. عن هاتين الحكمتين (الخاصية والذاتية) عند الاخوان، را: زيعور، الحكمة العملية...، صص ٢٥٣ - ٢٦٣.

(٢٤) را: الاجتهاد، ٦، صص ٦٩ - ١٠٤.

(٢٥) للمثال: را: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة.

(٢٦) الانسان الكامل هو الشيخ. الشيخ «هو الانسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة البالغ إلى حدّ التكميل فيها لعلمه بأفات النفوس وأمراضها وأدوائها ومعرفته بدوائها وقدرته على شفائها والقيام بهداها إن استعدت ووفقت لاهتدائها».

٩ - الرؤية الفلسفية لإشكالية الألوهية والأنوسة :

لا تُخْتَزَلُ انجرافات الإنسان العربي الراهن، واتساع القطاع البور والأشواك في حقله، بالارتداد إلى أحروجة هي إما الله وإما الإنسان. فذلك الاختزال اللاتاريخي، والاعرائي أو القاصر الرّهواني، يقود حتماً إلى حلّ اختزالي، إلى إجابة تقطعية متقلّصة تجعل من حذف أحد جانبي المعادلة حلاً وحيداً ناجعاً، أو تعريفاً نهائياً ومتفقاً عليه بلا نزاع، للفلسفة، للألوهية، للأنوسة، للكائن والكيونة، للأسيات (الآتيات، الموجودة)، للعقل المستقل المحض والعقل المرتبط بالألوهية. ومن جهة أخرى، لا نستطيع الحكم على الفلسفة العربية الإسلامية، من الكندي حتى الطوسي والدوّاني، وبقطاعاتها العقلية والعقلانية المحضة والعرفانية، وفق معيار واحد هو تعريفها للفلسفة، أو تعريفها للأنوسة حيال الألوهية، أو تعريفها للعقل حيال الوحي. وليست تلك الفلسفة، ولا نظرتنا للمعهد للإنسان والألوهية، مسؤولة عن وعي راهن ولا عن حقل حاضر.

ما هو الأهم؟ الأهم، بعد أيضاً، هو أننا لا نستطيع أن نحاكم تلك الفلسفة وفق محك واحد أو ميزان اسمه الانسانية (المذهب الفلسفي في الإنسان). وسواء أوجد ذلك المذهب عندنا، أم لم يوجد، فإننا لا نستطيع عدّ فلسفتنا جيّدة، أو غير جيّدة، غثّة أو سميّة، صالحة أو طالحة، لأنها احتوته أو أفرزته وغذته وتحركت به. إننا نلتقطه فيها بوضوح وفعالية؛ لكن ذلك لا يعني أنّ الفلسفة التي لم تصل إليه، والفيلسوف الذي لم يقلّ بذلك المذهب، يشكو من نقص أو أنّ ذلك الفيلسوف هو في مرتبة أدنى ممن هو في الموقف المعاكس. ولا يعني ذلك أيضاً أنّ رؤيتنا للعقل هي، في غطها العقلاني، أقل إنتاجية وأدنى مستوى من الفلسفات التي قامت على العقل المحض.

وكما أنه مترجّج، وانتقائي، كل انطلاق أو دعوة للانطلاق من ابن رشد، أو ابن خلدون، من ابن تيمية أو الشاطبي، أو من هؤلاء الأربعة معاً، فكذلك هو أيضاً مترجّج وغرضاني، ناقص وغير تاريخي، مبتور وواهم، كل انطلاق أو

دعوة للانطلاق من الانسانمركزية(*)، أو من الرّبمركزية(**)، أو من التوازن بينها - هورأيّ توفّقي لكل من زكي ن. محمود؛ ثم لحسن حنفي. فتلك دعوات، أو نظريات، ما تزال محكومة بالسببية الآلية، والتفسير المسطح الأحادي، وبأوهام المرور الخطي بين المراحل التاريخية وبمزاعم الاستمرارية والاستناد إلى الماهوي... فليست هذه الأخرجة، الانطلاق من الرّبمركزية أو من الانسانمركزية، مستوعبةً مستنفذة للهمّ الفلسفي؛ ولسنا هنا أمام إشكالية هي من الخطأ القاتل أو الصواب المطلق.

إنّ الفلسفة التي تنظر في الإنسان، وتعالجه، من حيث طرائقه في المعرفة والمجتمع والتقييم، هي الفلسفة التي تحتاجها الذات العربية في إنتاجها على العياني والحاضر، على المحتمل والمأمول. لكن الفلسفة التي تغاير ذلك الانتهاض من الإنسان، في واقعه وعلائقته ومحتملاته، هي أيضاً فلسفة. وحكم الصحة النفسية يقضي هنا بالانفتاح، والحوار، والجدلية والتغاضي المتبادل... ففلسفة التحليل، على سبيل الشاهد، تقدّم لنا منافع جلّ، ودروساً في الدقة والوضوح، في الصرامة والتحليل، في إثراء رأسمنا الفلسفي وتعميقه؛ وكذا حال بعض الفلسفات الأخرى، المتصارعة معاً والمتغاذية، في ساحة الحقل العربي الراهن... تكشف كلها عن أصالة ومنتوجية وفيرة، برغم أنها ليست مهمة بأن تكون مذهباً في الإنسان.

كانت العقلليانية العربية، في تجربتنا النمطأصلية التأسيسية، هي القاعدة والقائدة: استطاعت أن ترتفع بالإنسان، وأن تبقى عزيزاً في حقله وشديد الحضور في الحقل العالمي طيلة قرون. لكنها هل حافظت على تلك الاندفاعية طويلاً؟ هل أنجحتنا في التجربة الثانية، في الاجتهادانية؟ وهل هي اليوم قديرة في الفعل التكييفاني الشّمّال؟ كيف تطورّر المقال في الإنسان وعقله، في مكانه ومكانته، منذ القرن الماضي حتى أوائل تجربتنا الثالثة، الراهنة، في الإنسان

(*) anthropocentrisme

(***) théocentrisme. قا: العقلمركزية (logocentrisme) والميثومركزية.

والنظر؟ لقد جرى الاجتهاد، أو وجَّه وقاد، باتجاه إبراز الإنسان المنغرس كمقياس، وكغاية في حد ذاته. كان لأبَد من الاهتمام بالعياني وبالعقلي، بالتاريخي والتقدم والتنور؛ فقد تغيَّرت الظروف، وحملت أيدٍ مختلفة عنا، نشيطة وتوسعية، لواء «الدار العالمية للإنسان والقوة».

التجربة العربية الثانية خطاب الاجتهادانية أو التجربة الاصلاحية (النهضوية) في الإنسان

١ - بعض مواضيع علم الرِّضات الاستعمارية وعلم نهضات الأمم:

من «المزلق»، التي قد يقع فيها نفر من الباحثين، أخذ الفكر العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كمرحلة نهضة فجائية، أو كيقظة من سباتٍ بليد، أو ما إلى ذلك من تسمياتٍ تقييمية غير معافاة^(٢٧). إنَّ القولة بعصرٍ عربي اسمه عصر النهضة قولةٌ جارحة، وغير صائبة؛ بل إنَّ في ذلك حكماً مسبقاً يخص أصحابه، ومشكوكاً فيه: لا ينطلي على التشخيص المتزن، ولا على التكييفانية التي نودّها أن تكون إيجابية استباقية في الذات العربية.

إن التجربة العربية الثانية مع الذمة العالمية للقوة والفكر والقيم، أو العودة العربية الثانية إلى الدار العالمية للإنسان والسلام، لا تُختصر بمقولة اسمها النهضة: لا تستطيع هذه الصفة استيعاب تلك التجربة، ولا التعبير عن مسعى الذات العربية للتكيف الدفاعي الإسهامي مع العالم، وفي حضارة الإنسان المُطلَّ على الألوهية. القضية هنا أعقد من أن تُردَّ إلى نفرٍ كانوا من الصحفيين، والملخصين أو المروجين، قد يبتهج الفكر التبسيطية بتسميتهم اليوم نهضويين وإنهاضيين وموقظين. فالمعروف أنَّ الظاهرة الحضارية لا تتلخص أو تُفسر، بنظمها المعقدة وبنيتها ومساراتها، بعاملٍ هنا؛ أو بعاملين هناك وهنالك. هي

(٢٧) بقي العالم العربي الاسلامي في موقع الأقوى داخل «الذمة العالمية للحضارة والقوة»، أو في الدار العالمية للإنسان، حتى القرن السابع عشر؛ بل وبعد ذلك أيضاً بقليل.

ظاهرة أغنى من أن تُردَّ إلى ردِّ فعلٍ على هجوم غربي، أو على قصف مدافع قائدٍ عسكري، أو على مجرد وعيٍ بالانجرافات الحضارية. وكذلك فإن كل تفسير بعامل واحد وحيد، أي بعاملٍ غربي خارجي، يبقى تفسيراً خطيئاً ميكانيكياً: يبسط، ويسطح ويقف خارج الموضوع بعيداً عن الرؤية الأشملية الحية أو عن التفسير الأجمعي للظاهرة التاريخية الحضارية التي نحن هنا نراها، من الداخل وبعينٍ دائرية متزنة، ظاهرة عميقة الجذور وذات أعماقٍ مستورة مضطربة. فما قيل إنه نهضة هو، في تحليلنا، استمرار زمكاني وعارضٌ تُكشف مقاربتُه عن أنَّ الذات العربية الحينذاكية [في ذلك الحين] كانت حيةً تمور، وتميدُ بالحركات التي تسبق العاصفة والتفجّر.

وماذا يقول، في هذا المجال، المستور، أو الميعوش والارسمي، الذي أهمله النص والتاريخ العليم أي تاريخ الفكر النخبوي؟ إنه يقول قولاً يؤكد أن اللحظة الزمانية قبيل الثورة الفرنسية كانت مملوءة مهياةً بحيث أن الوعي الجماعي عندنا، والوضع الحينذاكي للمجتمع العربي الإسلامي وللإنسان والفكر، كانا قد أخذوا بالانفتاح وتدبّر الواقع. لقد وصلت الانجرافات إلى درجةٍ كان الوعي بها قد وضع المجتمع العربي الإسلامي في أزمة وقلق كانا يدفعان للبحث عن حلول، عن طرائق تؤدي إلى سدّ الفجوة النسبية بين أوروبة وبيننا. لم تكن تنتظر تحديات القويّ المهاجم حتى نستفيق، ولم يكن ردنا الحضاري على المتحديات الفرنسية لنا هو وحده الدليل على الفعالية المعقّدة للعوامل الداخلية، وللمخزون الحضاري المحرّك، وللتفاوت النسبي (وليس الشديد، أو الكثير) بين العربي والمستعير.

٢ - هوامات وتصورات حول الاجتهادانية (نزعة الاجتهاد الحضاري) أو فكر النهضة :

فندنا، في مكانٍ آخر، هوامات الذين أسقطوا على «عصر النهضة»^(٢٨)،

(٢٨) عصر «الإصلاح الحضاري» تعبير أقرب إلى الحقيقة التاريخية. وقد يسمى عصر الاجتهاد الحضاري أو تجربة الإحياء القُرْنِي الحادي عشر للهجرة؛ إذ حالُثُذُ نبقي داخل الخصوصية العربية في النظر إلى التاريخ والإنسان، للتقدم والتّور...

مرحلة الاجتهادانية الحضارية، كلٌ جديد؛ أو كلُّ الزائنات. فأولئك النُفاجيون، كالمصاب بهوس العظمة [العظام] أو بالنفاخ والهوس الاختلاقي والاصطوري [ميثومانيا]، أغرقوا بعض كتابنا اللبنانيين في القرنين الماضيين بالزائنات؛ وألقوا على «عصر الانحطاط»، الذي كان عصر الارهاصات، أو حقبة الإعداد والتهيؤ الخلاق، كل لعنة وكل مثلبة. وأحدثوا هنا، بسبب رؤية سقيمة، بل ولربما بسبب انجراحٍ هاجع أو لرغبةٍ غير مشبعة وتدميرية، نوعاً من الانشطار النفسي الاجتماعي. فمن أجل تحقيق التوكيد الذاتي لجأ نفر من مقرّطي النهضة، من مفسّريها على نحوٍ مبسّرٍ ومبّليّ، إلى اعتبار الشطر الأول القديم [عصر الانحطاط(?)] شيطانياً وأجموعةً تخلفٍ وظلام؛ وإلى اعتبار الشطر الجديد ملاكاً وارتفاعاً، نقلةً إلى النور وإلى الحضارة «البشرية». رفضنا لذلك التفسير اللأحدوثي يجب أن لا يوقعنا في هوة الانغلاق أو النرجسية الجماعية، ولا في أوهام وهوامات تفسير التاريخ بالدين وحده، أو بالرؤية الذاتية المتعصّبة المنقذلة. لقد كان لواء تطوير الإنسان بيدٍ غير عربية؛ لكن تيار الوعي العربي بذاته في العالم كان قد غار مؤقتاً ليعود فيتنفجر ويخطّ طريقاً واسعاً، مُوعداً لكن صعب تحقيقه الواقعي.

٣ - التجربة الجديدة مع الاجتهاد الشامل أو في الحضارة، التوجّه نحو العياني ومقاربة الإنسان في المجتمع والتاريخ، أنوار الحداثة وإعادة التكييف:

كان الاجتهاد، في التجربة النمطية الأصلية، أداةً فعالة بيد أهل الرأي والنظر (المتكلمين، والذين يفكرون على الأحاديثية، والذين يعملون في حقل العلوم الدينية وغيرها، الخ). ثم صار مع المرحلة الأخيرة، مع المرحلة النرجسية، من التجربة النمطية، أداةً للتعليق والشرح على الشرح أي للمراكمة حيناً؛ وللحوار التقريظي اللانقدي للمتون النمطية، تارةً أخرى. في ذلك مجلوبات بلا شك؛ إلا أنّ تلك الطريقة لم تكن قطّ كافية في التحريك والتحفيز، في الزحزحة والتطوير أو إحداث الفورة والثورة في التفكير والديناميات الاجتماعية. ذلك أنّ أدوات التعليق، والشرح، والشرح على الشرح، وأدوات الكتابة في الهامش، بقيت هامشية ومكتوبة، أو، على الأقل،

بقيت غارقةً في الكتابي و«النظري» والكتّبي أي بدون أن تنغرس في العياني، والفعل، والحراثة للواقع ولل بشري والاقتصادي.

لكن الاجتهاد، في التجربة الجديدة على يد أمثال الطهطاوي وبعض سابقه، أو على يد الأفغاني/ عبده وما شاكل، ارتدّ إلى الأرضي. فنظر في الواقع، وأعمل الفكر والنقد في الوضع المادي، والشرط الاجتماعي، والفعل السياسي، وعلائقية دار الاسلام بداريّ الحرب والحياد. من أجل ذلك ندعو ذلك الاجتهاد اجتهاداً موسّعاً، وحضارياً. فقد كان من نمط جديد، وتجراً نسبياً على تحليل ونقد ما كان كالمحرّم، أو مخيفاً أو ما إلى ذلك. لقد انعطف الاجتهاد، وتمدّدت عضلاته وميادينه: تفجّرت آفاقه، وتحوّل بحيث صار معطياً للبشريّ الكثير مما كان مسلوباً منه، أو ممنوعاً عليه، أو مغطّى بأسماء مختلفة. لقد وضّح الاجتهاد الحضاري، الاجتهادانية أي النزعات الواضحة الممّذّبة للاجتهاد، كي يُصلح أو يغدو كلياً وشمّالاً، أجمعياً إزائياً، علائقُ البشري بالسلطة والقيم والألوهية. ربما لم يكن المجلوب كافياً. ولذا نستطيع القول: إنّ التجربة العربية الثالثة صارت الأوضح، في تلك المجالات، والأعمق، والأكثر اقتحامية وجهادية؛ تلك الصفات دوافع تبرّر وصفنا للتجربة الراهنة هذه بأنها جهادانية. وذاك ليس الآن، ولا هنا، موضوع دراستنا (را: أدناه، القسم الثالث).

٤ - اهتمامات الطهطاوي بالعياني والإنسان والعقل، عيّنة أولى:

يعدّ وعي الطهطاوي - ونفر من سبقه - بالانجرّاح الحضاري، وبانغلاب الانسان العربي، من التجارب التي قصّدت إلى التغلب على التوتر والقلق؛ ومن ثم إلى توفير مشاعر الاطمئنان والاحتفاء. لقد كان هذا المفكر مهتماً بإعادة بناء الشخصية والسلوك، الفرد والمجتمع، الفعل والعلائق، طرائق النظر ومعايير التقسيم. وبذلك ارتدّت «الفلسفة»، أو الثقافة العربية الاسلامية المتنوّرة، في مرحلة الاجتهادانية، إلى الإنكفاء على الإنسان المنغرس في جماعة ومجتمع، في الطبيعة والتاريخ، في علائق وأمام الألوهية وداخل حضارات وثقافات

وأُمم... وظهرت هنا جليّة المطالبة بالإنسان: بأن يكون هذا مسؤولاً عن مصيره، مسيطراً على مآزمه وانجرحاته، موجّهاً لإرادته وفعله. وكذلك عادت إلى ساحة الفكر مقولات وأفكارٌ مجاهدة تصوغ بوضوحٍ وجرأة حقّ الانسان في الحرية، وثقته بعقله، ومطلبه بأن يكون أكثر من متاع (أو شيء، أو موضوع) حيال السلطة، وأمام الألوهية والمصير. لقد انتقلنا إلى حداثة جديدة حمل لواءها «النهضويون»^(٢٩).

٥ - إجتهاذ عيّنة أخرى، الأفغاني وعبدّه في بنية واحدة أو وحدة مترابطة:

سنتوقّف الآن عند عيّنةٍ أبرز يمثّلها الأفغاني/ عبده. فهنا مستحضراً أو راموز يلخص التجربة العربية الاجتهادية، تجربة الاجتهاد في الحضارة، والانسان، ومعالجة العياني والقيمي.

يوضح تعقّب أفكارية الأفغاني الاعتناء بما ينفع الانسان، وبما يبني المجتمع، ويصلح العياني. فالفقيه، الذي يبرز هنا، يتسلّح ويهاجم من أجل ما هو أرضي، وقائم في المجتمع، ومائل في السلوك والانتاج والعلائق. وكذلك يظهر أنّ فقيها، الأفغاني، من حيث هو مجتهد على الصعيد الجديّد الواسع للاجتهاذ، لم يُغفل قضايا كلية أو العلل الأولى والموضوعات الماورائية: فالدين، على سبيل الشاهد، همّ كبير ومعضلة مفصلية. لكن الدين المدروس هنا يُنظر إليه، أو يُقصد منه، الدين المعيش. فالممارسة هي التي توجّه إليها النقد طلباً للتقويض والبناء، للكسر والجبر. والانسان في ممارسته للتدين الملاصق للجسم، والمتلحم بالحياة، هو المقصود في نهاية التحليل. وبناء الإنسان القوي هو الرغبة المسيطرة في اجتهادانية الفقيه النهضوي. ترتبط بهذا المنظور للإنسان المرغوب رؤية جديدة للنفس: إنّ خلود النفس (ومصدرها، وطبيعتها في الجسد) مبحثٌ غير مهمّل. لكن الاجتهادانية صارت تربط النفس بالجسد أكثر مما كان معروفاً،

(٢٩) الحدائنية الثانية، أو التجربة العربية الثانية في مجال الحدائنة والتطوير الذاتي وفق روح المعاصرة، هي اسم آخر للاجتهادانية. والحدائنة: هي التطوير المستمر، التقدمية اللامتوقّفة، اجتياف روح العصر وما بعده، إعادة التعضية والمعنّية، وشعارات أخرى تنويرية...

ومألوفاً. لقد حدثت هنا جِدَّة، وفورة أو رَدَّة باتجاه الجسدي. ومن المفاهيم الأخرى التي تغيَّرت بتغيُّر الموقع الجديد المرسوم للإنسان باتجاه استلام مصيره، وخلق قيمه، والتحكم الذاتي في وجوده نذكر، بسرعة، وعلى الأخص: إيلاء العمل قيمة كبرى في وجود الإنسان. نُدعى إلى العمل كي يتحكَّم الإنسان بـلـقـمـتـه، ويوجِّه ذاته وعلائقه. إذ يقوم العمل بدورٍ فعالٍ في تغيير الواقع والشروط (قا: الدعوة إلى التوفير، رضى عبده عن «مصرف توفير»، الدعوة إلى تدخل الدولة في العمل). في كل ذلك أخذ نور الاجتهادانية يضيء جوانب كانت مهملة، أو غير محروثة، أو موصدة أمام الفكر وإرادة البشري وعقله: فزيادة الكسب مقبولة بل فَرَض، ومحاربة الطُّفيلي في العيش والعلائقية واضحة. وظهرت بعض الفتاوى التي لا تتفق مع ما كان قبل ذلك سائداً في مجال الكسب والعيش، أي حيث استعمال الألوهية للرضى بالواقع، ولعدم المجابهة، وللزهد والتوكل، ولقلة الجهد من أجل اللقمة والوفرة (قارنا في كتاب «الحكمة العملية» نظرية الكسب الأشعرية بالواقع الكسبي أي بكسب اللقمة في الواقع). وكما ترحزحت أفهومات اقتصادية من موقع إلى موقع، فقد تبادلت المواقع أيضاً أفهومات أخرى وتصورات مرتبطة بالإنسان أمام الأمة والدين والمجتمع. لقد خبا التصور التراثي حول العرقمركزية والأنامركزية: تخلخل الاعتقاد بأن المسلمين خير الأمم، وأن لغتهم أو دينهم أو سلطانهم يحتل المركز الأول. وعلى صعيد النظرة للألوهية، وللمرأة، وللعقل، وللفن والعشيرة، ظهرت مواقع جديدة؛ وتبدلت أخرى، أو جرت إزاحات ونقلات. ومع تخلخل قيم قديمة برزت قيم الحداثة والاجتهادانية: فانغrust (لكن بتقليل) قيم العدالة والحرية والمسؤولية انطلاقاً من نظريات الاعتزال، أو تغطياً بها واستناداً إليها؛ وحوربت المذهبية داخل الدين، والاحتكارية للفكر والحقيقة والجنة من طرف فرقة ناجية واحدة، وتسَلَّط الفكر الواحد أو تغلبه وتفردُه بالأمر [الأمر السياسي]. وفي سبيل البناء الجديد للإنسان، الإنسان القوي الاقتحامي، ترسخت أفكار حول دور الفكر والمفكر، وحول دور العقلانية والعلوم والحريات، وحول حوار الأمم أو الأديان أو الفئات والأنماط، وحول

تَحْدِي الطبيعة للسيطرة عليها واستغلالها لمصلحة الكائن البشري ومركزية جنسه وعقله.

تَبْرز شهيةُ الفكر العربي، منذ أوائل القرن الماضي، لاستيعاب المعارف المختلفة، محمّلةً بالمعاني الواضحة والغورية: السرعة في الترجمة، كثرة المجلات وتكاثر الرغبات، التغييرات في محاور العلوم والنظر، سهولة انغراس معاقل علوم الهندسة والطب والحرب... مثل ذلك التقبل والإقبال، التلقي والرغبة، ليس فقط دليل غنى وقدرات؛ فهناك أيضاً في الوعي، والمخزون الحضاري، رؤيةٌ للعلم والمعارف تجعل التعلم فرض عين، والعلماء (رجال العلم، كل علم) استمراراً للنبوات من حيث التنوير والتبليغ... إنّ تلك المنزلة المعطاة للتفتيش عن الحكمة أُنّي كانت، ومن أين أتت، مكشاف للمنزلة المعطاة للإنسان، للفكر، للاجتهد والعقل.

٦ - الأفغاني / محمد عبده، عيّنة ممثلة للاجتهادانية، جدلية المعيارى والمعيش

عند الإنسان :

ينطلق خطاب الأفغاني / عبده، الذي نأخذه شاهداً يمثّل الخطاب الاجتهادي، من مقارنة الواقع. فيلتقي بظواهر سقيمة مُسَقِّمة تحكّم سلوك الإنسان وتفكيره (ثقافته في قطاعيها الواعي واللاواعي، المعيش والرسمي). لقد بدا للأفغاني / عبده أنّ الواقع منجرح، وأنّ الاهتمام بالعياني طريق لبناء الإنسان والمجتمع والقدرة. فدرَسَ المقال الاجتهاديّ ظواهر راكدة (وطفيلية، ومَرَضِيّة) في المجتمع والسلطة والعائلة والسلوك: نَبّه إلى النقص في النُظُم والبنى، وإلى الانفعالية والاضطراب والتخلخل في القيم والعلاقات وطرائق النظر والمعالجة حيال الوجود والتاريخ والمستقبل. كما أنّ ذلك المقال قد طرح تكييفانية [مذهباً أو نظرية في التكيف] كان من مقاصدها: تقديم البديل، تخفيف التخلخل، استعادة المصالحة بين العقل والواقع، توفير التوكيد الذاتي للإنسان والسلطة والمجتمع أو حتى لِلّغة اللغة والدين.

لقد كان المقال الاجتهادي تغييرانية [نظرية ممنهجة في التغيير] في دنيا فهم

الإنسان أمام الألوهية والسلطة والقواهر الاجتماعية التاريخية: فمن جهة، سعى لتوضيح صلة الانسان بتاريخه، أي بنظر الإنسان إلى الألوهية والنحن، وبالتجربة الأساسية الأصلية مع الوحي والدين والأحكام والشرائع. وأوضح من جهة ثانية طبيعة تلك الأبعاد والعلائق داخل الواقع العربي الإسلامي والأوضاع القائمة، داعياً الإنسان إلى التحكّم بالمصير، وإلى التسلّط على مجرى الأوضاع والشروط السياسية الاجتماعية، وإلى توجيه الإنسان للفعل السياسي الحينذاكي المرتبط بالرضات الاستعمارية. لقد تعمق ذلك الخطاب الاجتهادي في الإنسان، على صعيد الوجود في المجتمع، وعلى صعيد المعرفيات (طرائق النظر)، والقيّمات، في اتجاهين: أ/ استلهم أو استدخال الطرائق التي كانت تُحصب العالم المتصنع والأقوى سلاحاً حينذاك؛ ب/ إعادة تعضية طرائق المعرفة التي كانت خصبه مثمرة إبان التجربة العربية النمطية. وتلك الإعادة للتعضية كانت إعادة تراتب أي تغييراً في المواقع والأنماط، في الواقعية [طوبولوجيا] والنّاطة [النمطيات، تيبولوجيا] للفكري والاجتماعي.

أ/ الخطاب في الإنسان المنغرس في الواقع، شعارات قاصدة إلى إعادة تعضية الأنا والحقل، الشخصية والفضاء:

هنا يبدو أنّ المقال يدعو للحرية، ويثق بقدرة العقل، ويجعل المسؤولية خاصة خصيصة بالكائن العاقل الذي يستطيع، على غرار ما ينقله عبده عن المذهب الاعترالي، التمييز - بدون اللجوء إلى سلطة خارج التاريخ والمجتمع - بين الحسن والقبيح أو بين الخير والشر. لقد قلب مقال النهضة وجوه النظر والتدبّر في الإنسان الحينذاكي، والإنسان عموماً، متعقباً القواهر والجارات. وهكذا أتى ذلك الخطاب تحليلاً لسلوكات طفيلية، ولظواهر اجتماعية غير منتجة وغير صحية؛ ثم تصوراً للحلول الاشفائية، أو لعلاجية شمّالة في دنيا الوجود الاجتماعي التاريخي: العمل، الانتاج...^(٣٠). فعلى سبيل الشاهد، لقد وصف

(٣٠) أعادت الاجتهادانية تعضية دور التاريخ، ورؤيته ومساره. فقد قرأت التاريخ الاسلامي قراءةً اختلفت عن السائد، أو النرجسي، والمقفّل على أنامركزية جماعية، وأناوحدية إسلامية. =

الخطاب الإصلاحي سماكة الطبقة الانفعالية المكثّسة فوق السلوك اليومي الذي يجب أن يكون - أو الذي يستطيع أن يكون - فالحأ، عقلانياً، منتجاً، سويّاً. كما لاحظ ذلك الخطاب أنّ الإنسان، في المألوفيات، لا يقيم صلة متينة بين القول والفعل، بين المنطوق والمنفّذ أو المحتوى للكلام. هنا حاربت النقدانية الاجتهادية ظاهرةً نطلق عليها اليوم اسم: نزعة الاستعراض، أو الاستبذائية الشكلية. ففي هذه النزعة تنكشف رغبات بإظهار الممتلكات، وعرض البذخ، وإعلاء الشكلائي والمظهري وما إلى ذلك مما يعزز عند صاحب تلك الرغبة مشاعر بالانتفاخ الذاتي، واستجلاب اهتمام الآخرين، وفرض أخبار الترفية والبذخية على المحيط^(٣١). لا نفسر هنا تلك الظاهرة المعبرة عن فكر غير منتج، وعن انجراح في الشخصية؛ إلا أننا نضيف إليها ظواهر أخرى مترابطة معها ومتغايزة: الإنفاق المفرط على احتفالات، الابتعاد المرضي عن العقلانية والسلوك السوي في عادات وتقاليد وأعراف...^(٣٢). عدا ذلك فمن الظواهر الأخرى، التي تتبادل التعزيز والتغاضي مع ما سبق تشخيصه، هناك أساليب التدخيل الطفيلية واللامنتجة والصدّ إجتماعية: الحوة، ضاربو الرمل والودع، مستطلعو علوم الغيب، المسؤولون^(٣٣). لقد كان المجتمع، ولعله ما يزال إلى حدّ ما، يوفّر الشروط والإمكان لاستمرار ذلك النوع من تأمين اللقمة والتكيف مع المجتمع وتوفير الاعتبار الذاتي للشخصية الفردية.

انصبّ الخطاب على ظاهرة الإدمان، وتعاطي المخدرات والمسكرات، والارتياح المرضي للمقاهي والملاهي، والتسلّيات الشعبية المألوفة^(٣٤). كما أخضع خرافات كثيرة^(٣٥)، ومعتقدات شعبية طاغية غير عقلانية، للتجريح بقصد

= كذلك جرّحت الاجتهادانية الشروط الاجتماعية القائمة، وأعطت للإنسان قدرة وحرية على تغيير الأوضاع وبني الحقل.

(٣١) را: محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، صص ٤٩ - ٥٢.

(٣٢) م.ع.م، ص ص ٥٠، ٦٠، ١٠٠ - ١٠٤، الخ.

(٣٣) م.ع.م، ص ص ٥٩، ١٥٣ - ١٥٥، ١٥٩ - ١٦١، الخ.

(٣٤) م.ع.م، ج ١، صص ٧٠٣ - ٧٠٤، ج ٢، صص ١١٣ - ١٣٦.

(٣٥) م.ع.م، ج ٢، ص ١٢٧.

التحرّر منها، ومن كافة السلوكات والأفكار الاعتباطية والطفيلية؛ وبقصد إعطاء العقل دوره في قيادة السلوك، وتطوير الوعي، ومحاكمة ما هو قائم شائع أو نافذ ومؤسس؛ وبقصد بلوغ هدف أو تحقيق رغبة على نحو يتعد عن الانفعال، والوسائط اللامجدية، والسببية الخرافية أو الأسطورية. هنا نقف أمام التغيير الملحوظ في ركن التفكير السائد أو الأشيع: إنه التغيير باتجاه أن يكون العقل حكماً وقائداً، متبوعاً وليس تابعاً، عارياً من الأساطير والأصاطير، من الركام والانقاض المنهالة على «أقصر الطرق وأسلمها وأنجحها لبلوغ الهدف»، على العقلانية المتكاملة مع التجريبية.

ب/ الجانب الثاني، القطاع العاقل في الإنسان منطلق وأداة وإشفاء: لعله صار الآن غير شاق تعقب، بل استقراء والتقاط، المقال الاجتهادي في الإنسان والعقل، في طرائق النظر والتفكير المنتج. من النافل هنا الإشارة إلى أن إحياء الاتجاه الاعتزالي، الذي يُعطي للعقل قدرات التمييز والاستقلال في مجال التفكير والقيم والفعل والعلائق، أدى دوره في تحرك الخطاب الاجتهادي وتغذيته ومساندته. يعني هذا أن العقل، مهما كان تعريفه، حُمِّل مسؤولية وخصائص: لقد كرّرنا أن الاجتهادانية جعلته مسؤولاً عن قيادة السلوك ضد الانفعالية والاعتباطية والمجانية؛ ضد المعتقدات السحرية والتفسيرات الاعتبارية والأسطورية؛ ضد التواكلية واللاتخطيط واللاتدخلية الحرة للإرادة؛ ضد مشاعر المهانة والانغلاب حيال السلطة واللقمة والطبيعة... كما جعلته الاجتهادانية مجموعة من المناهج، وزملة من الخصائص الفكرية والسلوكية الخاضعة للوعي والإرادة والتصميم، أو المرتبطة بالصحي والمعافي والمنتج. وربطوا بين العقل والوسائط المؤدية إلى توفير الدخل الاقتصادي بوسائل يرضى عنها النظر السليم والمجتمع، والرافعة إلى حيث مستويات العيش الأكثر إنسانية والقادرة على إنتاج السلاح، والمصنع أو الآلة، والدواء، والتعليم والعمل.

بتلك الطريقة المقلوبة، أو النّفْيُويّة السالبة، نعرف ما هو العقل، وما كان الاصلاحيون يقصدون بالعقلانية؛ ونعرف ما كانوا يطلبون من العقل، أو ما كانوا يتصورون أنه وظيفة من وظائف العقل وما يؤمل منه ويُسقط عليه. فكيف

فهموا العقل في حدّ ذاته، في طبيعته، في بنيته وليس في الوظائف التي سبق أن رأيناها أعلاه منوطاً به؟

يبدو أن العقل الذي استندت إليها الأفكارية الإصلاحية في القرن الماضي استنباطي، مقيدٌ بإطارٍ وجهازٍ مسبق من المفاهيم، محصورٍ وحتى مترجج. وتبدو العقلانية أبرز خاصية لتلك الأفكارية التي قدمت العقل والعلوم كمنتوجٍ عربي إسلامي، وضمن رؤيةٍ توحيدية للعلوم والوجود. ربما كان المنطق التحقي، والأليات المنتجة القائدة والقائمة في الوعي الهاجع والاحتمالي، منطقاً غير حرّ الإنتاج والتحريك للتجربة، وجهازاً محدود الأدوات والحفر والقدرات التحليلية، والأليات ناقصة التكييف وغير مباشرة... إلّا أن تلك الرؤية للعقل والأليات وللمنطق لا تمنعنا من ملاحظة أن التغييرانية النهضوية أحدثت ارتجاجاتٍ في الواقعية للفكر وفي غماطيته: أعطيت المواقع المتقدّمة ذات الأدوات المعقّدة الجديدة لقطاع المشاهدات^(٣٦)، والمجربّات^(٣٧) ومسائل العلوم^(٣٨)؛ ووضعت في موقعٍ مترججٍ (شديد العرضة للهجوم، والانزياح والتدمير) قطاعات المسلّمات، والمقبولات، والمشهورات، والمشبّهات، والمخيّلات^(٣٩).

ت / إصلاح أداة التعبير والتربية رضً للتواصل اللاديموقراطي في الأداء والفهم، وتعزيزٌ لوعي الإنسان بفعاليته في التاريخ، وبحريته ومسؤوليته: يؤدي الإصلاح اللغوي، في تحليلنا الخاص لتلك الظاهرة الثقافية التاريخية، إلى إصلاح حال الإنسان. فتقريب اللغة من الفكر اليومي، من الوعي والمألوفيات والمعيش، تقريبٌ للإنسان العربي صوب الوضعية الأقلّ تجريحاً لوعيه بذاته وبقدراته وفردانيته. اللغة البعيدة عن الإنسان، المفروضة والمحاطة بهالة أو الرسمية والنخبوية، قد لا تهيم لبناء إنسانٍ يقتحم؛ أو لتكوين شخصيةٍ

(٣٦) المشاهدات: «كل قضية صدّق العقل بها بواسطة الحس»، را: الأمدي، كتاب المين...، تحقيق الأعمش، بيروت، دار المناهل، ١٩٨٧، ص ٧٨.

(٣٧) المجربّات: «ما صدّق العقل به بواسطة الحس مع التكرار»، الأمدي، م.ع.، ص ٧٩.

(٣٨) مسائل العلوم: «القضايا التي تُطلب برهنتها في تلك العلوم»، را: م.ع.، ص ٨٣.

(٣٩) عن هذه المصطلحات، را: م.ع.، صص ٨٠-٨٢.

ابتكارية، وغير اعتمادية، تثق بحريتها وتعي مسؤوليتها في التحكّم بالمصير واللغة والقيم. إنّ اللغة القاهرة تُشيء، وتفرض قيوداً على الإنسان أيّ تسجنه في قوالبها الجاهزة العمومية والجماعية، إذا لم يكن هذا الإنسان على بينة من أنه هو سيّد اللغة وأنها ظاهرة اجتماعية تاريخية يستطيع وضعها على المحك التاريخي، وتحليلها بحرية، وموضوعية ووفق المناهج المعروفة في العلوم الانسانية.

لقد كان العمل الاجتهادي على الشأن اللغوي (وأدوات التعليم، والتربية) محرراً، وعاملاً من العوامل القديرة التي تتيح إعادة الثقة للإنسان بحريته وعقله وكرامته، والتي تُخضع اللغة واللسان والكتابة لطرائق النظر والتحليل والتقييم والتقويم. لكأنّ إصلاح النحو، النحو الذي يسهّل اليوم ملاحظة سماكة المتخجّج والاعتباطي والطّفيلي فيه، إصلاحٌ للمنطق، للتفكير، للعقل أو لطريقة في النظر للأمور والوجود...^(٤٠). ولعله من السهل ربط إصلاح النطق بإصلاح الفكر؛ وخفض الرّسمي والفصيح والنخبوي رفْع للمهمّش اجتماعياً: كالمرأة، والبائس، والفقير، والفلاح المستلب، وشتى نفايات المجتمع المنغلبة الكثيرة العريضة. وبكلمة تقولها اليوم تجربتنا الراهنة مع الإنسان، إنّ إعادة الاعتبار للمعيوش والاناسي، لما هو في اللاوعي وجاهيري وشفهي، لما هو مقموع ومكبوت ومنغلب أو مجروح، هي عملية تتيح لنا إعادة الاعتبار والتقدير للإنسان برمته، للإنسان في كليّته وأجمعيته، للإنسان في وعيه بحريته وقدراته ومعناه.

لعب إصلاح اللسان الفصيح، ويلعب، دوراً عميقاً لكن غير ظاهر للملأ، في دنيا تحويل الدراسة والندراية إلى الإنسان، إلى المجتمع المنغرس في التاريخ والتغير، إلى الفكر في طرائقه لمعالجة الوجود وتصور الألوهية. بكلمات أخرى، إنّ التغييرانية اللغوية التي ندرسها الآن أسهمت في خلخلة رؤية كانت غير إحيائية، وغير ضرامية، للوجود البشري وممارسته لفكره. فاللغة الفصحى

(٤٠) عن الاصلاح اللغوي عند محمد عبده (للمثال)، را: الأعمال، ج ٣، ص ١٧٤.

تعزز في الوعي واللاوعي، في الواضح والكامن، سلطة الرسمي والسائد؛ وتبث الرهبة وتمنن التقديس للمهيمن والتقليدي. وكل ذلك يصب ليس لمصلحة الرؤية الديمقراطية التحريرية للإنسان، بل لريّ حقلٍ وفكرٍ تُخَصَّبُ فيها رؤيةٌ تجاريةٌ للألوهية، ولعلائقيةٌ مازوخيةٌ خائفةٌ وغير عقلانيةٍ مع الغيب والوحي والحياة والمصير. تصبّ التغييرانية اللغوية، في تحليلنا للوعي اللغوي العربي ولللاوعي الثقافي الجماعي، في ميدان تغيير الفكر العربي عينه؛ بل وعلى نحو خاص في ميدان الازاحة والتغيير لبنية اللاوعي. فاللاوعي، وإذ هو مُبْنِيٌّ كاللغة، يتأثر بكل تطوير يحصل في مجال اللغة. من هنا تكرارات هذه الموسعة، في أجزاء عديدة منها، بأنّ تحرير الوعي والفكر، وإطلاق العقل وإعتاق الضرامية المحرّرة من الاستلابات التي تتغاذى مع الذهنية الانفعالية والاصطوريات والاعتباطيات، عمليات لا تحصل بدون تحرير اللغة. ومن هنا أيضاً تكرارات هذه الموسعة: إنّ تحرير الوعي، وإطلاق العقل، وإعتاق الضرامية، عمليات تكون متأثرة ومؤثرة بتحليل اللاوعي الثقافي وإخراج مدفوناته (ذكرياته، تجاربه الأولى) إلى نور الوعي المفكرن والعقل النقدي؛ ومن ثمّ إلى الإرادة المخططة الراغبة أي إلى التطبيق والتنفيذ، إلى العياني وما هو بشري. ولا يحصل ذلك بدون تثمير الحقل؛ فالحقل والعقل يتبادلان الجدلية والتعزيز^(٤١).

باختصار، إن خلخلة اللغة الجامدة خلخلة لما تمثله هذه اللغة من سلطة على الوعي، ومن شخصيات متحكّمة أو أبطال، ومن تسلط الرسمي والعلائقية السادية المازوخية أو الإرضاخية الرضوخية، ومن التريبة القمعية أو المتشددة اللاديموقراطية. وتطوير لغة التربية والتعبير والتواصل رض لأحاسيس الإنسان بالقصور، ولشاعرنا بالنقص إزاء لغة بعيدة أو عليها صفات ذات علاقة بالمتعالي. الإنسان يتعبّد اللغة الفصحى: يرهباها معا وينفر منها، يعجز عنها وتغذيه بهوامات. تجرح توكيدنا الذاتي لأننا عاجزون عن امتلاكها، وبسط

(٤١) را: زيعور، الحكمة العملية...

الهيمنة عليها، وتقريبها من الزمني والاجتماعي أو الميوش والعفوي والمباشر. من هنا كانت تنبع الاجتهادات المتلاحقة الرامية إلى إخضاع اللغة للتاريخي، والعقلاني والتجريبي.

٧ - من النقدانية اللامباشرة (الجاحظ، ابن حزم، الخ) إلى النقدانية الاجتهادية فالاستيعابية:

لعلها لم تكن بارزة، ولا شديدة التأثير، الحركة النقدية أو النزعة لنقد المجتمع والإنسان في التجربة العربية الأولى الابتدائية. نلقى انتقادات الجاحظ، أو ابن المقفع في رسالة الصحابة، أو ابن حزم وابن تيمية... لكن تلك النزعة لم تكن عند هؤلاء كافية، ولا هي ممنهجة أو ذات بُعد نظري واضح. انها لا تقوم على فلسفة بقدر ما هي شذرات، ومواقف سريعة خائفة أو قلقة. كان هناك نقد للمجتمع والممارسة؛ لكنه كان غير مباشر، غير اقتحامي ولا هو مفلسف أو مفلسف: نتذكر الأدبية والتعاملية. أما نقدانية المنطق الاجتهادي، قبيل الطهطاوي ومعه وبعده، فكانت حديثة أو حداثانية. لقد تميزت بالأصالة، وبالاهتمام بما هو واقع وراهن؛ وانكفأت على ضخ وتعزيز ما هو معاصر. لن نفصل، ولن نكرر. فقد رأينا أعلاه ميدان تلك النقدانية الرحب، والتمدد بتوتر إلى كافة ما يهم الإنسان في مواقفه ومجتمعه وتاريخه. استمرت نقدانية عصر الاجتهاد الحضاري في النقدانية الحالية، الاستيعابية أو الجهادية، إذ يستمر الاتجاه النقدي في خض المجتمع بقوة، وفي توتر المألوفيات السائدة في طرق العيش والتفكير أو الفعل والقول. فعلى غرار ما نلقاه عند الطهطاوي أو الأفغاني/ عبده، ومن إليهما في الاجتهادانية، نتابع اليوم النقد بلا توقف، مؤكدين الثقة بالعقلانية (وبمناهج العلوم) في قدرتها على تطوير ذاتها وعلى رفع مقام البشري في الإنسانية^(٤٢). وعلى غرار الاجتهادانية أيضاً فإننا مستمرون، من جهة أخرى، في نقد الفعل السياسي؛ ومن ثم في الاستمرار

(٤٢) هنا نلقى، في الفكر العربي الراهن، الحنين (المزج بالندم والشعور بالذنب) إلى أهل البرهان. وذلك عبر رغباتنا الحاضرة بسيادة أدواتهم العقلية، والمنطق والشمول الحر.

بغرس الديمقراطية التي تنفتح نفسها بنفسها، وتطور مجتمعتها، أو التي تزيل بالممارسة والنقد المعوقات وتنمي الأنوار. وبعد أيضاً، فما زلنا نعمّق توجيه أدوات النقد، وآلته المتعددة النشاط، لحرث مضمار اللغة. فتطورنا الراهن للغة، بتجاه ديمقراطيتها وتقريبها للامتوقف من المعيش والدهمائي، عامل تحريري للإنسان العربي، ومعيّار راهن للتحرر للامتوقف. بل إن ما تريده النقدانية الاستيعابية هو أن نرى في اللغة شاشة حوار، أي رمزاً للنقد العقلاني للركامات الانفعالية والأسطورية والأصطورية، وجهازاً لبناء التواصل الحر الديمقراطي والتعاملية الأندادية المتساوية. ثم إن هذه النظرة الحدائنية للغة، أي كرمز لتواصل حر راھني، لا يبقينا في أسر النظرة العربية النمطية في اللغة^(٤٣). ونحن، في النقدانية الأعمق والأوسع، ينبغي لنا أيضاً عدم إغفال الاهتمام بالفعل والعلائق، وصقل العقلانية باستمرار وفي كل ميادين المعرفة^(٤٤).

٨ - دور الفكر والاجتهاد المستمر في تنوير الوطن، تعميق الإيمان بالتقدم والتغيير:

يتوجّه مقال التجربة الاجتهادية للتفاعل الشديد مع واقعه: يشعر بالآلام الوطن والفرد؛ ويردّ على المثيرات الاجتماعية والسياسية بعواطفه والقلم والسلوك اليومي، بوظيفته في المجتمع، بل وبموقعه داخل البنية الثقافية الدينية. فقد سار ذلك المقال في ركب حارث محارب تحت لواء شعاره الوطن لأهله، للجميع. ومن مكانته، وموقعه ذاك، جسّد دوراً للفكر مفاده أن لانهوض ولا استنهاض إلا بالوحدة، والمعرفة، والمعالجة الرشيدة للظواهر التي رآها تؤخر البلد، وتمنع تعمق العقلانية في الفرد والعلائق، في استعمال الموارد والإرادة السياسية على نحو يربط جيداً بين الغاية وتحقيقها، بين الشروط والإمكان.

(٤٣) قا: القيمة المعطاة لأهل اللغة، في التراث. فأهل البيان يمارسون، في أعماق نشاطهم وأغواره أو دوافعه الهاجعة، عملاً تعبدياً.

(٤٤) رأينا في مكان آخر، بل في أماكن عديدة، أنّ تحرير اللغة من الميثولوجي بل ومن الميثاوي (الأصطوري) يقرب الفكر، وبالعكس أيضاً، من مسبقات ورنات ثيولوجية؛ ويقود باتجاه العلمي والواقعي والوضعي.

مع الانعطاف الشديد باتجاه الثقة بفعالية الفكر، بقدرته على خدمة الإنسان والمجتمع والأمة والدين عينه، كانت تتمركز اهتمامات كثيرة حول العقل (برغم ما كان يَحْفَ هذا المصطلح من دلالاتٍ مترججة) أيضاً، وحول الوعي بموقعه ودوره في بناء الحاضر وتفسير الماضي. والتفسير للتاريخ الإسلامي، أو قراءته واستحضاره، سار هو أيضاً باتجاه تظيفٍ فعالية عوامل معينة، وتغليب الرؤية العقلانية والنقدية؛ بهذا ترجرت الأنا وحيدة المعهودة. لقد برز جيداً الانشغال بالإنسان، والاهتمام بالتغيير والتقدم، والاعتناء بالتنوير وبمراقبة الآخرين.

٩ - إعادة النظر في العمق الفني للإنسان، البُعد الجمالياتي:

يتمتع الانسان، في التجربة العربية النمطأصلية، بتذوق لجماليات الطبيعة. ويبلغ الوعي الجمالي درجةً رفيعة في قطاعات البيان، وفنون القول والشعر والتمتع بالحياة (قا: ظاهرة المجان، الأدب الواصف للطبيعة، الغزل، الخمرة، الحب الصوفي...). إلا أن إشكالية «حَظَر» رُسم الوجْهية، أو «انجراح» قطاع الفنون التشكيلية (نقصان في الأنحوتة، والتمثال، وتصوير الكائن الحي) بوجه عام، خُضَّت وهُضَّت الوعي الجمالي في تلك التجربة الحضارية الكبرى.

جرى، مع الاجتهادانية، اقتبالٌ من جانب أعلى مرجعٍ ديني (محمد عبده، في وظيفته وموقعه) للتصوير وفن النحت وما يرافق ذلك أو يحفّ به^(٤٥). في ذلك الاقتبال ارتداد إلى التدقيق في دور الوحي؛ وفي رفض الاعتداء من جانب بعض مدّعي تمثيل الدين على سلطان العقل، أو على الأنوسة، والوعي الجمالي الناضج المعافي. وكان، في المجال هذا، الواقع أو الميعوش سبّاقاً: فقد كانت صناعة التماثيل، كالانفتاح على تصوير الكائن الحي، سبّاقةً لفتاوى عبده وأمثاله، ومكتسحة لموجة الرافضين والمتشددين^(٤٦).

(٤٥) را: عبده، م.ع.، ج ٢، صص ٢٠٤ - ٢٠٨.

(٤٦) إقتبال إقامة تماثيل، أو تصوير الوجه، للإنسان «يَقْطَع» مع التصورات والهوامات التي قد ترفض اعتبار الإنسان حقيقةً جوهريّة، أو ذاتاً مستقلة، أو كائناً له فردانيته. وذاتية الانسان =

١٠ - قطاع العَلَمَانية والتفسير الديني المتعلّم، طريق إلى تعضية وتحكيم الانسان والعقلاني:

يبقى الدين، رغم تلوينات وتلوينات، ملاذاً في الخطاب الاجتهادي، وأداةً للسيطرة على المصير، ولخفض التوتر، ولمعالجة الواقع المأزوم. إلا أنه قد يبدو أنّ الخطاب الاجتهادي فكّر بأن يرفع ذلك الغطاء عن الإنسان، وبأن يردّ على الإحباط بالرجوع إلى حصون العلم الوضعي ومنهجيته، وإلى العقل وقدرته...

لقد أدّت التغييرانية الدينية، في القرن الماضي وما حوله من قَبْل وما بَعْد، وظائف اجتماعية وسياسية عديدة؛ وأخرى ليست قليلة المدى والأهمية هي لاواعية ومغيرة في اللاوعي الثقافي للعربي والمسلم. لاشك، في البداية، في أننا، في هذه الموسعة، نرى التأثير بارزاً في كل تغيير حتى ولو كان تغييراً طفيفاً بخساً في أي ميدان أو سلوك، في الوعي أمّ في العلائق. صحيح أنّ التغيير باتجاه الأكثر ديمقراطية وتحريراً للإنسان والحقل والعلائق كان هو التغيير الذي نفَضّله ونرغبه. إلا أن الصحيح أيضاً هو أنّ التغيير في المجال الروحي يحرك، ويحفّز: يحرّض على الحركة، وعلى رؤية متحركة وتغيرية للدين والوجود ومن ثم لتصوراتنا عن الألوهية والسلطة وحتى عن اللقمة والعائلة.

الاصلاح الديني مشير نفسي اجتماعي، وموقّظ: إنه عامل تنبيه، وهو استعادة للوعي عند الصدمات. لقد حرّك الجماهير؛ وطوّر في الوعي الجماعي، وفي اللاوعي للأمة، وفي تصوراتنا عن التراث، والظواهر الدينية التاريخية، وعن الألوهية، وعن اللغة والفعل السياسي والعلائقي.

لكن ذاك الاصلاح لابدّ، بحكم طبيعته ومنطقه، من أن يستند بقوة إلى الإنشائية. فهو يحتاج للكلمة الخطابية، وللبلاغة. فالتحويل والطنطنة تنفعان هنا، وتؤديان دورهما. المصلح، في ميداننا هنا، أدواته اللفظة القوية، والأسلوب

= التي تميزه عن غيره، وكخاية أو قيمة، قد تتعزز بالحقل الذي يسمح بذلك النوع من الفنون، وبالانجازات والتمثيلات التي تتغاذى مع الفكر النمّي لذلك القطاع.

الحماسي والتحمّس. أما التحليل العيني للظواهر، وتفسيرها وفق قوانين التاريخ وسنة الطبيعة، فليس كثير النفع للخطيب والواعظ. الصورة الجميلة، والتصوير المنبري، والتقرير الخُلقي، وإثارة الحمية والنخوة، طرائق أفعال عند المصلح الديني وأقرب إلى دوره وتحقيق مبتغاه. فهنا، البيان هو الأداة. أما مجال العمل فهو، بوجه عام، الميدان الاعتباري أي حيث المخيال، والعواطف، والرمز، والاعتقاد والايان. إلا أنّ هذا الميدان هو، كما كررنا مراراً، شديد الالتصاق بالحي والسلوك اليومي، بالجسدي والمعاناة، باللحم والدم، بالمعيش والملاوعي والعمل.

أما بصدد العلمانية، في الخطاب النهضوي، فتبدو حيناً معبرة عن موقف يقول إنّ الدين محايد لا يتدخل في السلطة؛ ونرى العلمانية حيناً آخر تعني التقاء الأديان أو التوافق بين الدين والسياسة؛ وقد تعني أيضاً محاربة الدين أو الطوائف الدينية. كذلك هي دلالات، ووظائف، التفسير المتعالم للدين. وهذا التفسير، كالعلمانية أيضاً، برغم نقائص خطاب كل منها، طريق يحكم الإنسان بمصيره ويقربنا من تحليل الواقع ومن الاستناد إلى العلم والتقدم: إلى فاعلية الانسان الجبارة في التاريخ.

١١ - خطاب التغييرانية الاجتهادية في مجال نقل الفعل السياسي من موقع إلى موقع، وفي إزاحة الرؤية للسلطان من نمط إلى نمط، وفي إدخال المختلف والمعاصرة وما هو راهن ومتعدد وعقلاني:

أحدث هذا الخطاب رجّة في مجاهل اللاوعي الثقافي. فقد غير وجرح، انتقد وقلقل، الفعل السياسي التقليدي المتغطي بالثوب الديني والمتظلل بروية توحد الديني والزمني. وخلخل التوازن السائد المألوف بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. لعل عبده، للمثال، لم يكن على وضوح كاف أو جريء؛ إلا أنّ مقاله أنّ «ليس في الاسلام سلطة دينية» يزعزع الزعم الشائع القائد حول اللون الثيوقراطي للفعل السياسي. هذه الرؤية للخلافة، لدور العامل الديني في السيادة السياسية القائمة، لتحديد دور التعليم الديني في المدارس أو

تضييقه وحتى الذهاب إلى إمكان إلغائه، هي رؤية تذكر بالعلمانية، بحركة (أو بفكرة) إلغاء البعد الديني للسلطة السياسية.

«ليس في الإسلام... سوى سلطة الموعظة الحسنة، والدعوة إلى الخير، والتنفير عن الشر»^(٤٧)! كلام مقلق في الخطاب السياسي العربي الإسلامي. ولتتابع ذلك الكلام لمحمد عبده: «لم يعرف المسلمون في عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية»، «ولم يدع الاسلام لأحد بعد الله وسلطانَه على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه». الاسلام «لم يجعل لهؤلاء [الخليفة، المفتي، شيخ الإسلام، القاضي] أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام».

وحتى ارتداء عبده للشوب الأوروبي^(٤٨)، للزيّ الغريب اللاتقليدي، عامل مؤثر مغير. يقال الأمر عينه بصدد ظواهر أخرى قد تُظنّ بخسة: حواراته مع تيئلر، تطويراته للوضع النظري الانتقادي للمرأة انطلاقاً من موقف ديني، إلخ. ذلك كله، إلى جانب علاقته بحزب غير ديني وقيامه بوظائف غير دينية، والشبهة في تدبّنه وممارساته للتكاليف^(٤٩)، يشكّل خطوات باتجاه إزاحة الموقع الديني إلى دائرة أضيق أو محدّدة، وباتجاه تمديد سلطة الزماني. ربما يقول البعض إنّ ذلك الخطاب الاجتهاداني عند عبده علماني؛ وقد يقال إنّ النظام السياسي العربي، منذ العصر الأموي حتى أخريات أيام الخلافة في هذا القرن، نظام علماني. ولعلّ في هذين القولين مبالغة، وإسقاط دلالات راهنة على نظم تاريخية متميزة بتاريخيتها أو خصوصياتها وسياقها الحضاري. وليس ابتعاداً عن غرض البحث هنا الالمح إلى أننا نرى أنّ إدراج النظام السياسي العربي الإسلامي، الأموي أو العباسي أو العثماني وما إلى ذلك، تحت مقولة جاهزة مستعارة من الحضارة الأوروبية، إدراج فيه تعسف ورؤية خاصة ذاتانية، مرغوبة ومسقطة

(٤٧) محمد عبده، م. ع. ج ٣، ص ٢٨٨؛ ص ٢٨٩.

(٤٨) قا: صوره في أوضاع متعددة. لعل قراءة تلك الصور طريقة مجدية. را: رضا، تاريخ، ص ٨٣.

(٤٩) عن تلك الإشاعة، را: رشيد رضا، تاريخ الاستاذ الامام، ج ١، ص ٦.

قد تحمل شيئاً من المغالطة والمفارقة التاريخية. فلم يكن نظامنا السياسي الاجتماعي ديمقراطياً، أو علمانياً، أو اشتراكياً، أو تيوقراطياً، أو رأسمالياً. كان نظاماً خاصاً ذا شخصية قائمة بذاتها، متميزة ووليدة سياق حضاري وحركة مجتمعات وفكر^(٥٠). والعلمانية قضية أعقد. والتفتيش عنها في تاريخنا، أو فرضها وافترضها، قلّ أن يكون عملية ممنهجة، موضوعانية... وهذا، دون أن يعني ذلك أننا لا نلقاها، أو لا نراها نافعة حارثة أو ما إلى ذلك من موضوعات أخرى. كذلك، وفي جميع الأحوال، فإن فكرة عبده هنا غير مفلسفة؛ إنها غير مفكرنة. وحتى إن شئنا افتراضها، أو فرضها، فهي عنده لا ترقى إلى الوضوحية والدقة اللتين نجدتهما عند علي عبد الرازق. إلا أن الثابت، أو الأهم، هو أن مقال عبده في الفعل السياسي غير ثيوقراطي: لا يعطي سلطة لرجال الدين، ولا يجعل من الحاكم رجل دين، ولا من الفعل السياسي عملاً تعبدياً أو ممارسة دينية.

إذن ما هي، بتكرار اختصاري، الموافقية [أجموعة المواقف] التي دفعت بتغييرانيته باتجاه رؤية جديدة للإنسان في علائقه مع الإلهي والغيبى؟ نلتقط تلك الموافقية، وموقع فكر عبده، بأخذ أجمعي أو في شبكة مترابطة واحدة: ردّه على هانوتو حيث يميز السياسة في الاسلام عن السياسة في البابوية، زيّه للاخصاص برجال الدين، مقالته في التعليم الديني (وضعية المرأة، ورجال الدين، والأزهر، والعلوم الدينية...)، فتاويه الميالة باتجاه الوضعي والاجتماعي والمادي والواقعي^(٥١)، رأيه في أزلية المادة، رأيه في الألوهية، تفسيره الطبيعي لآليات القرآنية أو للوحي وآدم والمعجزة القرآنية... كما كانت الأقاويل والشفهيات والظلمات حول تفرنج غير قليلة^(٥٢)؛ المهم أنها معبرة وكاشفة.

(٥٠) را: زيعور، الاقتصاديات في الفكر الفلسفي العربي الاسلامي (من الكندي حتى الطوسي فالدواني)، في: MELANGES... منشورات الجامعة اللبنانية، ١٩٨٨، صص ٢٥٩-٢٧٨ (بالفرنسية).

(٥١) ويُذكر هنا أن عبده أفتى بجواز صلاة الشافعي خلف الحنفي، وبالعكس.

(٥٢) حول تفرنج، را: رضا، ص ٧٥.

قدّمت تلك الموافقة، حتى وهي البادية على نحو غير كافٍ، خدماتٍ جليّة للنظر العربي الإسلامي في الإنسان، للموقع الجديد والمتقدّم جداً للإنسان في علاقته مع الألوهية، للعامل البشري في تفسير التاريخ، والتحكّم بالمصير، وبناء العقلية المجتهدة، والفكر المتحرر من استغلال الروحي والوصاية الانفعالية والميلية والأهوائية. في كل ذلك صار خطاب النهضوي مقراً بقيمة المختلف، وساعياً لاجتياف المتعدد ولتحيين قيم المعاصرة كالعقلانية والتجريبية أو التغيير والديموقراطية وشعارات ترتبط بحقوق الانسان.

١٢ - إعادة صياغة الفعل السياسي، والاقتصادي وعلائقية الحاكم بالمحكوم باتجاه كشف الغطاء الديني عن الخليفة والزمني والاجتماعي خدمة للإنسان والعقل والحرية؛ أشمولة:

جابه الفكرُ الاجتهادي الموقعَ العثماني والموقعَ العربي، العروبة والإسلام، المحلي (الفرعوني، للمثال) والعربي تارة، أو الإسلامي تارة أخرى، والاستعمار أو الاحتلال الأوروبي... وبذلك تغذّى وتخصّب الوعي السياسي النقدي، وحارب الطغيان والهيمنة^(٥٣)، وشكك في خطاب السلطة المألوف.

حاول رفع التغطية الدينية عن الفعل السياسي الأندازي، ورأى المشكلة السياسية كما هي أي فعلاً اجتماعياً صرفاً، فعلاً زمانياً أو دنيوياً محضاً، يستغلّ بأشكال متعددة ما هو رمزي وديني وتخيل.

وطالب بحقوقٍ للمواطن المحكوم من السلطة الحاكمة: نادى بالعدالة، وبالحرية، وباحترام الإنسان، وتوفير العيش الكريم، واللقمة الشريفة والمعاملة الاحترامية. وبيدو، في المجال الاقتصادي، أنّ الدور المعطى للإنسان غير خفيف. الأهمّ هو أنّ دوراً قليلاً أُعطي لتدخل الدولة في الفعل الانتاجي،

(٥٣) كان عبده، للمثال، ضد محمد علي وأسرته؛ ودافع عن الخلافة وعن العثمانيين. كرههم، وخالفهم (أمر السلطان العثماني بعدم تأييد عبده: رشد رضا، ج ٣، ص ٧)... ولعلنا لا نخطئ إن تعقبنا إلماحاتٍ عنده فرعونية، وتعاملاً غير مستور مع المحتل.

وتنظيم التوزيع، واستغلال طاقة العمل، والتدخل إلى جانب العمال...^(٥٤).
 إلا أن النظر الاجتهاداني في الفعل السياسي الاقتصادي هو نظر غير شَمَال، ويشكو من نقص في التمنُّج والتعميم. ومهما يكن من نقائص في تلك الرؤية، فإننا نلاحظ أنها بلاشك رؤية خطت عميقاً إلى الأمام، وأسهمت في إزالة الركام والطمي عن العقل المسجون، والإنسان المستلب. لقد فتحت المجالات لدخول العلوم، والتحكُّم العقلاني بالوجود، وللدولة المتمركزة حول الزمني والواقعي والظواهر الاجتماعية. ولم يكن القصد الأسمى لكل ذلك سوى إعلاء شأن العقل، وتحليل الواقع، وتغيير الحقل والفكر.

١٣ - مقال الواقع والظروف الحينذاكية، كلمة المعيش:

من المجدي التمرُّز على الاستماع جيداً لصوت المعيش، لقول المجتمع، للظاهرة الإناسية والفكر الصامت، لما يجري على أرض الواقع، ولقول اللهجات والمختلف والسليبي، ولما يجري على نحو مستور أو غير واضح، بلا وعي وبلا ضجّة. ذلك أن الاكتفاء بالخطاب الرسمي، بمقالات ومذاهب النصّ الفصيح البارز أي بالشخصيات الكبرى الذين هم، الآن وفي هذه الدائرة، الطهطاوي وعبدّه وما شاكل، هو اكتفاء لا يقدم الرؤية الأجمعية للصورة، ولا يقوم على منهجية المحلّل النفسي وغائيته ليس فقط في المعرفة بل أيضاً باتجاه الصحة النفسية الايجابية.

إن خطاب الطهطاوي، أو الأفغاني/عبدّه، أي خطاب الإصلاح والنهضة الرسمي، يجب أن لا ينسينا ما كان يجري فعلاً، ما كان أدروجة [موضة]، ما كان مرغوباً^(٥٥) وما كان سائداً في واقع السياسة وما كان يتغير في المجتمع.

(٥٤) يقول عبدّه، للمثال، في هذا الشأن، بعد أزمة عمّالية شاء لها الحاكم الأجنبي (المستشرق كرومر) أن تبقى بعيدة عن تدخل الدولة: «فإذا وجد (الحاكم، الدولة) الحق في جانب العمال... ألزم أرباب الأموال بالرفق، سواء كان بالزيادة في الأجر أو النقص في مدة العمل، أو بهما جميعاً» (الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٦٧٣).

(٥٥) قا: نقد الخطاب الاجتهاداني لظاهرة التفرنج، وللاستبداحية والاستعراضية. إن دخول الزي الأوروبي وما يرافقه، أو دخول آلات وطرائق أوروبية في العيش والسلوك والانتاج، خلق =

فمثلاً، على صعيد التوجه صوب إزالة الركام الذي كان يغطي حقوق المرأة، وصوب تعميق إنسانية المرأة، كان يسري في المجتمع والمعيوش آنذاك تيار فعلي يرفض اختزالها، ويعادي التنكّر لحقوقها، أو تبخيسها واختزالها إلى شيء أو إلى وظيفة واحدة هي الإخصاب أو الأمومة وتوزيع الحنان بلا حساب ولا مقابل، إلى حسنة واحدة أو مجموعة فضائل (الطاعة لزوجها، تربية أطفالها، خدمة المنزل بإخلاص، التفاني...) (٥٦).

كما سبق أو رافق الخطاب الاجتهادي تخلخل الموقع العضوي التضامني للتماسك الاجتماعي. تسربت وكانت تتسرب، وأحدثت التهجّن والرجات، قيم الفردانية والكسب والنفعية والتبادلية. فظهر التضامن الذي لا يقوم على الدم والقرابة والريفانية [التوجهات أو القيم الريفية الزراعية] والروح، بل الذي يتحرك ويحرك على أسس التبادل والمنفعة والمصلحة والاستنتاجية والنشاط الفردي. لقد دخل غلط فكري اجتماعي سيغذي ظهور غلط مهجّن، وتقدمت للمواقع الأولى في المجتمع والفكر تشكلات تتحصّن وتتغذى بالآلة والأداة والصناعة (را: محاسن أو خصائص غلط الانتاج الصناعي: دقة، صرامة، ثقة بالآلة، انضباط، سلوك محسوب بالثواني وبالعقلانية والمنهجية، البراغمية...) (٥٧).

ومرّ الكلام أيضاً أنّ التغييرانية كانت تخطو حثيثةً، أو تسبق الفكر الرسمي، في مواقع النشاط الفني الحر للإنسان على صعيد القيم الجمالية وحيث يعطى الإنسان حرية الخلق الفني، والقدرة على التمييز بين الحسن والقبيح. فقد كانت الجماهير تفتح على الأعمال الفنية التشكيلية، وكانت تكثّر اهتمامات البعض بالتصوير والنحت وتذوّق الفن التشكيلي أو الإسهام في إنتاجه، بل وكان التحرر من التحدّز والحيطرة حيال تصوير المخلوقات الحية يتسرّب

= تياراً حدائياً مهجّناً. ففتوى القبة عند عبده (الأعمال، ج ٣، ص ٥١٥) ظاهرة اقتصادية، وتعبّر عن رضى بتبعية سياسية، وفعل ثقافي...

(٥٦) عن الموقعين في مجال تعليم المرأة وتحفيز طاقاتها الاجتماعية، را: معالم الفكر العربي في مائة عام، بيروت، منشورات الجامعة الأميركية، صص ٣٣٢ والمابعد.

ويتعمق، يغدق كالسيل، يجرف ويزيح. فما كان يجري في المجتمع ويعاش تغاذى أو استبق ما كان يُمثّل في الوعي... وفي الموقع الأخلاقي - أو في القميات - كانت التغييرانية على الأرض تسبق المقال الرسمي الكلاسيكي، كالحال أيضاً في الموقع اللغوي الذي سبق ان استقرأناه، والموقع التاريخي حيث تغلبت رؤية حديثة للتفسير. في كل ذلك تخلخلت المطلقة، وحوّرب الدور الاستغلالي للمتعالى وللشريع الروحاني. وجرى تغيير في صورة القيم الأزلية والمبادئ اللامتغيرة، وذلك بالاتجاه صوب المحايثة، وعلى نحو غير إكراهي للعقل البشري، ولمصلحة الإنسان وحرية.

لقد تزحزحت مواقع كانت متسلطة متنكّرة للعقلانية، وحرية الإنسان، وقدراته المستقلة في دنيا القيم والجمال والنظر. وحلّت مواقع جديدة تعمل لمصلحة الإنسان، والثقة بقدرته على التغيير: تغيير نفسه وعقله بدون حذر أو رهبة المراقب؛ تغيير العلائقية من النمط الإرضاعي الى النمط التعاوني.

١٤ - أنوار أخرى للخطاب الاجتهادي، المجلوبات التعميرية للإنسان والعقل والحرية:

أبطل الخطاب الاجتهادي، أو حذف وأزاح، لاصقات وأنقاضاً مكدّسة على الإنسان وعقله، على حرّيته وكرامته. وبمقابل ذلك الإبطال، أو الإماطة، بثّ خطابنا هذا أو أبرز قولاً إيجابياً في الإنسان المنجرح وفي الإنسان عموماً. فعلى سبيل الإشباع، أو التلخيص، كان ذلك القول في الإنسان حرباً ضد الاستعمار والإنسان المتغلب القاهر، وناراً نقدية على ظواهر غير سوية مثل: الاستلاب لصالح الإجنبي، امتهان الكرامة داخل علائقية اقتصادية اجتماعية غاشمة، الفقر، إنقهار الثقافة المحلية، الفرق في خلافات مذهبية ضيقة وتبريرية تقطيعية، الانغلاب أمام الطبيعة واللّمة، تشييء الانسان عموماً والمرأة بوجه خاص، تسلّط الفقهيّات القشرية وهيمنتها على حساب الروح المحركة التحفيزية للفقه، والفقيه للتعاملية والتشريعي.

كذلك، فإنّ العودة إلى الينبوع (إحياء التراث، نشر الكتب الامهاتية)

دليل آخر على الاهتمام بالأصل والنبع، بالتاريخ والإنسان. وفي هذا الصدد نلاحظ أن عبده، على سبيل الشاهد، قد نشر كتاباً في اللغة، وآخر في الفقه، وفي الأدب، وفي الحكيميات، وفي البلاغة، والمنطق. ولعلّي شبه متحمس للقول إنّ الاهتمام بالسفر، وتعلّم لغات أجنبية، وبنقد النصوص، وبالترجمة والمقارنة بين الأمم والأديان وفنون الحضارات والتواريخ، وبتحرير السلوك من شكليات وجود، هو اهتمام مرتكز عند القاع والمقصد على نزعة إنسانية المذهب والرؤية.

كما يبدو تثمير تفسير القرآن في سبيل تعزيز حرية الإنسان شديد الحضور^(٥٧). فالمعجزة النبوية مفسّرة بحسب الفكر الاعترالي، والتفسير المتعالم لأدم، أو إدخال الميكروب بديلاً لما هو رمزي في الآية القرآنية، قضايا استعملت لتعزيز التطوير والتقدم. كل ذلك خطوة على طريق كان يرسمها الخطاب الاجتهادي في سبيل تحقيق المزيد فالمزيد من الرغبات للإنسان وحقله، ومن تمديد المواقع البشرية على حساب المواقع المخصّصة من قبل للغيبي وللسلطة المتدثرة بالروحي أو المستغلّة له. لقد انتقلنا إلى خطاب في الحرية واقعي الاتجاه والقصد. ونذكر، من مجلوبات الاجتهاد إبان القرن الماضي، دحضه للأنقاض والركامات والتهم المثّالة على عقل الإنسان العربي ودوره في التاريخ. هنا أتى تجريح الخطاب الاستشراقي، والتعرّض للقول الغربي (والذي استمر حتى وقت غير بعيد، في أنّ العرق الأوروبي هو الأقدر، ومنتج العقلانية أو ممثّلها الوحيد. في ذلك التجريح، ثم في ذلك الدحض لمقال الأوروبي في أنامركزيته، تعزيز غير مباشر للنظر المساواتي والاندادي (الديموقراطي، الانساني) للأعراق والإنسان. بخطوة أخرى، يفرضها علينا اهتمامنا باللاواعي وبالمخبوء أو اللاواضح، فإن ذلك الدحض والنقض يؤديان، عند القاع وفي تحليل عميقي، للتأكيد على أنّ كل إنسان يستطيع أن يبلغ ما بلغه الأوروبي في مجال القيم الفنية، في مجال استغلال الطبيعة وتحديّها، في تقدير

(٥٧) مُسْتَنَدَةٌ عبده القرآنية تقول: إنّ القرآن أثبت الكسب والاختيار في ٦٤ آية (را: «الاسلام والمسلمون والاستعمار، في: الأعمال الكاملة، ج٣، ص٢٠٩). والكسب والاختيار هما مبحث أدى إلى مباحث في الحرية، والعقلانية، أو قضية الإنسان المسؤول عن عمله وفكره.

الإنسان لمركزه داخل الطبيعة وحيال تقريره لمصيره بمعزل عن عوامل لحدوثية أو خارج المجتمع والتاريخ. كان المنهج الجديد، طريقة تعامل الإنسان الجديدة مع ذاته وحقله، هو المحور الجديد الذي تركز حوله الخطاب الاجتهادي. تغيير المحور، نقلُ المواقع، زحزحةُ المعيار العميق، كل ذلك كان يجري باتجاه تسليم العقل موقعاً أول صدامياً ومهاجماً، محارباً ومنتجاً. لم يصل الأمر إلى حد المطالبة بحذف الماورائيات، ولم يرَ الاصلاحانيون في إلغاء مفاهيم الألوهية لمصلحة الانسان نفعا. لكن العكس هو الإيقاع المهيمن على مقالهم في الإنسان؛ فهم أعادوا كثيراً من التوازن للعلائقية تلك.

١٥ - إنجراح وسداد كفاءات الخطاب الإيقاضي؛ عقلياني وايدولوجي ومُنتج:

تميز ذلك الخطاب بتغلُّب مقال أهل الرأي (علماء الكلام)، أو بسيطرة منهجهم على منهجية «أهل المكاشفة والمشاهدة». وتلك الهيمنة كانت من بين الأسباب التي جعلت ذلك الخطاب لا يعمق، أو لا ينطلق، بلا خوف أو بغير قيود. فهو لم يذهب إلى أعماق الإشكالية: لم يكن حراً إلى حد كافٍ، وبحيث يكون أكثر شمولية لمشكلات الانسان العربي في كليته وكل فئاته. ذلك ما يفسر النقص في تقدير أهمية العامل الإنتاجي، والعوامل المرتبطة بالعدالة الاجتماعية، والديموقراطية، وحقوق الإنسان أو كرامته البشرية. كما أنَّ ذلك الخطاب لم يُقِم، على أنقاض أيديولوجية الكفاف والقناعة، فلسفة؛ ولا رؤيةً أجمعيةً نقدية، في الكسب والمعاش، في تحيين [تفعيل، تجسيد] قيم الاقتصاد المؤنس والمؤنس.

وكذلك، فإنَّ القولة الاجتهادية في العقل الانساني تبقى غير نقدية، وغير تاريخية. هي إصلاحية، ومن ثم مترججة. وبذلك، فإن الإنسان يبقى محصوراً، محدود المضار. والنقدانية هنا محدَّدة بأيدولوجيا، أو سجينة دوغمائية علينا الاجتهاد داخلها، أي داخل نسقٍ من اليقينيات والمسلمات. وبذلك فإن الفعل الاجتهادي، أو المنطق الاجتهادي، أو بنيته والأنظمة المعرفية الكامنة الموجهة، يبقى فعلاً جوهره إعادة تعضية وبُنيّة تصوراتٍ ومفوضات جاهزة، أو إعادة تنظيم وتوكيد للحقل والأنما، لمبادئ وتشكلات وثابت...

ليس الإنسان، في ذلك المنظور، سيّد عقله باطلاق. صحيح! ذلك لأننا في منظور محدّد معروفٍ هو العقلانية العربية الإسلامية. ليس ذلك، في خطوة أخرى، منظور ناقص أو دوني وتبخيسي للإنسان. والأهمّ هنا أننا نقدم أحكاماً واقعية، على واقع أو على مؤسّس. أما التقييم فموضوع آخر ويعيدنا، في جميع الأحوال، إلى النماطة المعروفة للفكر العربي: أهل الكلام أو الرأي، أهل...، أهل... والعقلانية، داخل هذا التقسيم، مرفوضة عند أهل المنطق والبرهان؛ ويتجاوزها بعد استغلالها وامتصاصها أهل الكشف والمشاهدة (النمط العرفاني).

تبقى الأيديولوجيا، في خطاب الاجتهادانية في الإنسان، أناواحديّة وأنامرّكية. فالخطاب العقيداني هو المحور، والمركز؛ وهو المنطلق والغاية؛ وهو المنتج للمعاني والأفكار، والرافض أو الحذر من كل معنى منتج خارج الإطار المرسوم. يختلف خطاب الإيديولوجيات في الإنسان عن خطاب الفلسفة في ذلك المضمار. ومن الخطأ الذي بدا أننا وقعنا فيه حتى الآن هو أننا اعتبرنا العقلانية والفلسفة المحضة (أو العقلانية المحضة) شأنًا واحدًا وعلى صعيد واحد. والحقيقة أنها مختلفان، ولكل منهما صعيده وميدانه. ولذلك، فإن الرؤية الفلسفية تدفع بنا هنا إلى أن نحاكم خطاب العقلانية النهضوية (الاجتهادانية، الفكر السلفي النهضوي) على صعيد ليس هو صعيد العقلانية المحضة، أي الفلسفة بمعناها الذي هو برهان ومنطق غير محدّدَيْن بأسبقياتٍ أو بنتائج جاهزة.

قدمت العقلانية العربية (٨٥٪ من المواطنين أو العقول) في تجربتها الإصلاحية إبان القرن الثامن أو التاسع عشر وحتى اليوم، خدماتٍ جُلّي لأجوعة المبادئ التي تشكّل النظر المُنهج والمُذهب في الإنسان. ربما تكون تلك الخدمات مختلفة؛ ولا نقول هنا إنها أرفع أو أدنى عن المجلوبات التي تقدّمها العقلانية المحضة^(٥٨). بيد أن ما يهّمنا الآن هو انجراحات ذلك الخطاب

(٥٨) الخطاب الاجتهادي في الانسان عند «الاصلاحيين» أعمق، وأكثر أصالة وقدرات، من خطاب الحركات الإسلامية صاحبة التغذي الذاتي. لكن الأول يبقى أقل نفاذاً إلى الأعماق وأضعف مساً بالقلوب.

العقلياني مجسّداً عند عبده الذي نعود إليه هنا بين الفينة والفينة لنعالجه كشاهد، أو مستحضر أو عيّنة. فعبد، يتعدّى، على غرار نفرٍ من أهل الاجتهادانية في زمانه أو قبله وحتى اليوم، على كرامة الإنسان: لقد هوجمت العامة^(٥٩)، وآمنوا بالمستبد العادل، ودُعي الشعب إلى انتظار عطاءات التربية قبل أن نستقل ونتحرك بالديموقراطية ومن أجلها. ويبرز عبده، على سبيل الشاهد، نخبويًا، لا بل متنكرًا للأكثرية، للناس، للإنسان. تنكّر عبده، لسبب واضح أو لأسبابٍ ونتائج متغاذية ومُخفّية، لقدرة الإنسان العربي على حكم نفسه بنفسه، على إزاحة القواهر، على بناء الحياة وتعميق الحرية.

لقد تغلّب اجتهاد الفقيه وأهل الرأي على الاجتهاد المطلق، اللامقيّد. وهكذا فقد بقي لون من الطنطنة في خطاب المجتهد، ومن التحميس، ومن التقريرية والنبرية. وبذلك، بعدُ أيضاً، أزهرت العقلية السجالية، والمواقف أو السلوكيات اللّجاجة والدفاعية التقريضية، والتحرك في فضاء شاعري غنائي. لقد تحدّثنا مراراً عن ظاهرة الانشطار النفسي الاجتماعي في مقال الإسلاميين الإصلاحيين التي توفر صحةً نفسيةً أو تكييفانيةً غير ثابتة وغير ايجابية، وعن ظاهرة العقلية الدوغمائية التي تُبقي الذهن في بناءٍ فكري اجتماعي محكمٍ مقفل غير ضرامي... كل تلك الأنماط من العقليات (المواقف، التوجهات، السلوكات الفكرية المنمّطة المتخشبة) لا تدفع بالفكر إلى الأمام كي يبني النظرية الفلسفية، والرؤية النقدية الضرامية، في الحال والمآل؛ بل هي أنماط تشدّ إلى الوراء، وتُبقي الفكرَ سجينَ مركزيةٍ مسبقة أو متحركاً داخل بنيةٍ مسيّجة ومسيّجة.

وباختصار، بقي الفكر العربي، في خطابه المفصلي الاجتهادي، في نطاق مقولة شهيرة، لكن متعددة المستويات والقراءة، هي مقولة «الأمة الوسط»^(٦٠).

(٥٩) للمثال، را: عبده، في: الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٣١٦.

(٦٠) الأمة الوسط هي، بحسب تفسيرات عديدة منها القديم ومنها المعاصر، العادلة: انها وسطٌ ليس بمعنى طبقي، أو حسابي... إنها المُقسّطة. ويحتمل هذا النعت للأمة مدلولات معاصرة غنية (ديموقراطية، تكافل اجتماعي، احترام حقوق المواطن...).

ففي إشكالية الإنسان والمتعالي، كان هناك التزام بالوسطي: لا الذئب ولا الغنم، لا القليل ولا الكثير، لا الإفراط ولا التفريط؛ لا تَكُنْ مغلول اليد ولا تُسْرِف كل الإسراف. ليس الإنسان مغلولاً؛ ونرفض إسراف الفكر في تصوراته عن الألوهية. وكذلك كان الحال بصدد إشكالية العقل البشري والمطلق: لا العقل المطلق وحده، ولا الإيمان وحده. لا العقلانية المحضة، ولا العرفان المفرط؛ بل عقلانية أو توسط هو عدالة، وتجاوز للموقفين المتناقضين أو أخذ النقيضين في رؤية تختلف عن الأحروجة الحادة التي تسطح وتغفل التنازلي وتبادل الضبط والمسار.

لم يبحث النهضويون في الإنسان من حيث هو كائن تاريخي، أو قيمة في حد ذاته، أو جوهر، أو ذات... لم يحصروه في مفهوم واحد؛ أو في تصورات نظرية محدّدة مميّزة له. لقد كان الاهتمام أقرب إلى إعادة تعضية لهذا الكائن المنغرس في مجتمع، وفي تاريخ، والمنتمي إلى أوضاع معيّنة، وبني وآمال. فالنظر انصبّ على تغير واقع الإنسان العربي، وحقله ومستقبله؛ أو على إزالة أنقاض وضخ تصورات، وإعادة تدقيق أو توجيه تبعاً لمحاكات المعاصرة، ولما يجب أن يكون عليه الواقع آنذاك ومستقبل الأمة والجماعة والفضاء.

همّ الفكر الاجتهادي، النهضوي، بثّ وتحفيز. فهو فكر «إلتزم» عملياً بحذف هنا، أو إزاحة هناك؛ وبدفع الإنسان المنجرح إلى الانتقال إلى تخوم جديدة، وآفاق أوسع، وطرائق أقرب إلى الروح العلمية والعمل، إلى الدقة والانتاج الأكثر، إلى تخلص الفكر واليد من القيود المسبقة والانفعاليات.

فالإنسان، في تجربتنا الكبرى الثانية، لم يُدرس من حيث طبيعته، أو من حيث هو موضوع الفلسفة والكائن المميّز، لأن تلك التجربة بقيت وفيّة لتصورات التجربة التأسيسية (الاسلامية) عن الوجود والمصير والألوهية^(٦١). إن الإنسان مخلوق، وليس هو وحيداً بلا معين، وعلاقته بالألوهية لا تنفصم^(٦٢)؛

(٦١) را: عمر فروخ، الاسلام والتاريخ... (بيروت، دار الكتاب العربي، ١٩٨٣).

(٦٢) را: ما كتبناه حول الشخصية الاستعاضية المستعينة بالأعلى أو اللامتركة.

وهو الكائن المميّز المركزي في الطبيعة بتعاون معها وبتسخيره لها كي يستمر ويتطور.

إلا أنّ القرن الماضي عرف تغييراً في هذه النظرة للإنسان، والطبيعة والألوهية. فقد تأثر الفكر العربي بمعطيات العلم، ونظريات التطور، والاستمرار بين أنواع الكائنات الحيّة. ومع موجات الثورات الاجتماعية والنسبانية والتحليلنفس، وما أتى بعد ذلك، ازداد تأثير النظريات التي تُخضع الإنسان لقوانين الطبيعة أو للحتمية. وهكذا قامت، إلى جانب التصورات المعهودة في الاستخلاف (بالمعنى الاسلامي لعلاقة معيّنة بين الألوهية والإنسان والطبيعة)، نظرية مضادة للإيماني أو للتراثي (المعهود والسلفي المحدث المتنور) ومشدّدة على حصر الانسان في هذا العالم وهذه الأرض. وفي جميع الأحوال، فإن التجربة الراهنة، الأكثر تحملاً والأصق بالواقعي وبإنسان، ألحقت بلجاجة على رؤية للإنسان تذكرنا بالخطاب الصوفي الذي يُدخل الإنسان إلى الألوهية أو يقيم بينها وبيننا (كما سنرى أدناه) علاقة ليست إرضائية تعسفية بل تحترم القناعة الشخصية، والاستقلال الداخلي، والرضى والكَمَلَة للبشري المفتوح على المطلق أو المغتني تدريجياً بالروحاني.

ومن السويّ، أخيراً، أن نشير بإلماع إلى أنّ التغيّر في النظرة للإنسان، في علاقته مع الألوهية، مرتبطاً أو متغاذ متناضح مع التغير في النظر إلى عقل البشري، وحرّيته، وفعاليته في التاريخ أو في فعل التقدم والتنوير الذاتي، وموقفه الفلسفي من الطبيعة وحيال المستقبل.

التجربة الثالثة في الاجتهاد: مراحل الاجتهاد من أجل تنوير الإنسان

١ - التكيفانية الراهنة في مجال الإنسان بعقله وحقوقه الأساسية التاريخية؛
الجهادية الحضارية:

تخطى هذه التجربة بتسميات عدة؛ كثيرها يوحي بالأيديولوجي المختلف بُعداً وقرباً، وضوحاً وجِدَّةً، عن الفلسفي^(٦٣). ماذا سيكون مقال التجربة

(٦٣) انطلقنا أصلاً، عند كتابة هذا البحث، من هذه الصفحة أي من هذه التجربة الحالية. ثم =

الجهادية هذه في التكييف الاتزاني الضرامي للذات العربية؟ ليس هذا موضوعنا حتى وإن كان يضمّ في داخله الموضوع الذي ندرس. إلّا أننا هنا أمام فعلٍ حضاري متعدد الأبعاد والأضلاع: فأبعاد الفعل التكييفي، فعلُ الفكر القائد والمغيّر، هي: إمّا ذاتي، أي أنّ الفكر ينكفئ على نفسه ليصقلها ويطور طرائق النظر؛ وإمّا مادي، أي ينصبّ على ترشيد القطاع المادي؛ وإمّا علائقي، أي يدرس على ضوء الرشدانية علائق الموجود بالآخر وداخل العلائقية والقيم.

أ/ تمتص التكييفانية الجهادية تجارب المرحلة الاقتحامية [النمطأصلية، التأسيسية] في الإنسان ودور الفكر البشري. فالיום، يحظى المذهب الطبيعي، الذي تتلمذ للكندي، بمقاربة نقدية استيعابية توتيرية: إننا نلتقي اليوم بدارسين يقرّون ذلك المذهب برموزه الأشهر (ابن الريوندي، السرخسي، الرازي)، ويرونه تنويرياً، وثورياً، وتقدمياً والنور الأسطع في عصورنا الأولى التي يصفونها بالظلامية والشيوقراطية واستلاب الإنسان... ولعلنا لا نقرب كثيراً من اللغظ أو الغلط إن سمّينا بالاعتزال المحدث ذلك التيار الجديد الذي يرغب بالحداثانية، بتغليب العقل والحرية، انتهاضاً من فكرنا الاعتزالي التأسيسي.

ودارسون آخرون يستعيدون فقط النقاط المضيئة، أي يلمعون بعد التقطيع والتعصّب لموقف مسبق أو لإيديولوجيا، في الفرق المسقطة للتكاليف (والتي قالت بالمشاعية)، وفي بعض الثورات وفي لونٍ من التصوف... كأنّ الفكر العربي الراهن يستعيد إلى أفيائه ويدخلن ما كان مطروداً، وما كان مستوراً، وشتى ما يلوح منمياً للعقلانية المحضة، لحرية الفكر البشري في الاعتقاد والنظر والتقييم، للتفاعل بين قطاعات فكرنا أو مجتمعا العرفاني والطبيعي والعقلياني.

ب/ كذلك امتصت التكييفانية الحداثانية، بعد نقدٍ استيعابي، الظاهرة الفكرية التاريخية للخطاب الاجتهادي الذي لا يتوقف ما دامت العقلانية هي التراث والأساس للفكر العربي الراهن، والمحرّك الأعرض والأكبر لمجتمعاتنا

= تراجعنا إلى التجربة الاجتهادية؛ فالأولى بعد ذلك. ثم غيّرنا الترتيب فبدأنا من النبع، وسرنا وصولاً إلى الوقت الحاضر.

القديمة والمعاصرة، الحالية والمستقبلية. لقد جرى امتصاص للتجربة الاجتهادية، وللخطاب الاشتراكي، والإلحادي والملتزم.

ث/ هل ذلك النقد المستوعب المؤثر، الخلاق والراغب، للتجربتين العربيتين المفصليتين في الحداثة، هو نقدٌ يعلمنا أن لا تكييفانية إيجابية إلا بامتصاص «المذهب الانساني» أي بجعل الإنسان مقياساً لكل شيء والمعيار الوحيد، والأوحد؟ وهل نقد فكر الآخرين، الأوروبي وميركي والسوفياني والصيني، يفرض علينا ويفترض لنا أو يعلمنا أن لا تغييرانية عميقة شمّالة بدون ذلك المذهب في الإنسان، أو خارجاً عنه أو بالعداء له؟ أليس من حياة لعقل يكون خارج العقل اللامقيّد بربوبية، أو يكون قائماً إلى جانب العقل البشري الكافي والوافي بنفسه؟ هل هنا إشكالية مزيفة أم طرحٌ تبسيطي لمشكلة الفكر البشري ولألغوزة هذا الموجود؟

٢ - التكييفانية وتعميق العقلانية المحضة، علائقها بالبُعد المتعالي في الإنسان:

نعود للتساؤل: هل تُحتزل قضية الإنسان في الوجود، إشكالية الإنسان أو لغزُ البشري، إلى أحروجة هي إما الله واما الإنسان؟ ثم هل يكفي، من جهة ثانية، أن نرى الاشكالية من هذا المنظور كي نستطيع الاستنتاج بأننا التقطنا الجواب (أو السؤال) حول من يكون الإنسان، وماذا سيكون، وماذا يستطيع أن يكون وما هي رغبته في كيف يجب أن يكون؟ إن المذهب الرسمي، في سياسة بعض الأمم الشديدة الصناعة اليوم، يضع الإنسان وحده في الوجود: لا سيادة عليه، ولا وصاية، ولا قيود لسيطرته على الوجود والمصير. فالعقل هنا بلا حدودٍ مصبوغة بالماورائيات. هل بذلك تلغى الماورائيات، أو أننا نوضع أمام مذهب ارتد إلى نوع آخر من الماورائيات والتصور للمتعالي؟

علينا، في البداية، وفق تحليل هذه الموسعة للظواهر التي درسناها^(٦٤)،

(٦٤) طريقتنا، جرياً على المبدأ المتبع منذ البداية في كتاب مذاهب علم النفس (ط١، ١٩٧١)، هي تقديم مجلوبات المذهب (المدرسة، الفلسفة، العالم الفكري، الأيديولوجيا) من جهة؛ ثم تقديم شائئاته أو نقائصه، من جهةٍ أخرى. بذلك لا نفع في اختزال الفكر إلى مجموعة من=

تقديم الحسنات في كفة تقابلها النقائص في كفة أخرى؛ وذلك قصداً لمحاكمة نقدية استيعابية تُبقي الوعي في توترٍ وضراية وعدم تطابقٍ مع ذاته . . . ففي مجال الاشكالية التي ندرسها الآن، لاسيما إذا فصلنا مؤقتاً بين الواقعة المعيشة والواقعة من حيث هي حقيقية أو باطلة، نتساءل بتكرار وطلباً للايضاح: هل الاولية التي توجّه السلوك والوعي توجّهاً قائماً على إلغاء البُعد الألوهي في الإنسان (أو على إلغاء العقلياني والعرفاني) هي الواقعة الحقيقية ومن ثم الفاعلة والتي وحدها ستبني المواطن باقتدار؟ هل لو كنا قد سرنا وفق تلك الاولية لما كنا اليوم في حال نقص الكفاءات؟ وهل ذلك الإلغاء شرطٌ لكل تغييرانية، ولكل حداثانية، ولنجاح التكييفانية في تحقيق الذات المثالية أو المرغوبة؟

كل اندفاع غير محسوب سيقود إلى الارتطام بجدران السمسة والحمى وألّهُو؛ ومن جهة أخرى، سيقودنا ذلك أيضاً إلى الارتطام بما سميناه أعلاه الواقعة المعيشة أو الأحكام على الواقع. هل نتساءل عن حسنات ذلك الالغاء، ثم عن نقائصه ومخاطره؟ لا نجيب على سؤال هو أخرجة، ولا نقيس هنا المحمود والمردول. فالأقرب إلى الواقعة المعيشة، وإلى الواقعة الحقيقية، إلى حُكمٍ على واقع وإلى حُكمٍ تقييمي، هو المنهج الفلسفي برؤيته التي تطل من أعلى وتتجاوز باستيعاب، وليس بالوقوع في براثن نارين مصطنعتين ونقيضين ظاهرين وليساً أساسيين. إنّ تلك الأخرجة تجد الحلّ السهل في اقتبال طرف منها دون آخر، ومن ثم تجد المبررات والتغطية بسهولة أيضاً.

ذلك فقط لأننا أمام إشكالية (مسألية) ضيقة وتضيّق. المشكلة أعقد، ومن ثمّ فالحلول عريضة مديدة تسعى لما قلنا إنه تنوير أو تغيير متمايس: نود تنوير المستور والمرجوم والمحظور، وتمديد آفاق ومعاول العقلاني المحض. اننا نود تعزيل الفضاء، والتطهير من المكبوت باخراجه إلى الوعي والإرادة التغييرانية العاقلة. إنّ العقلاني المحض ينتزع بلا توقف وظائف عديدة، وأدواراً بل

= المحمودات حيناً، أو إلى سيئات لا غير. والأهم، في موقفنا هذا، هو أننا نعدّ عملنا محاولة تعبير عن خطاب الصحة النفسية وخصائص الشخصية المعاصرة (المعافاة، الناضجة، الراشدة، الحداثية. . .) وليس عن خطاب المناضل الأيديولوجي.

ومواقع، من يد العقلاني والعرفاني: يَرْجِّهُما ويخضعهما للتناقح والتطور ومصارعته، يظهرهما بالتفريج (التطهر، التصريف الانفعالي) ويصهرهما بحيث نسير باتجاه رفض السببية القافزة، وأصْطَرَّة الرمزِي، والرؤية الانفعالية غير الناضجة، والقوالب والمسكوكات... بذلك نكون أمام تكييفانية هي أكثر وأبعد من أن تكون سلعة أو غرضاً لأنها مهمة مستمرة، وتحيينة متناقحة، وجهادانية؛ ثم هي طريق، وتَوَجُّه ووعد. مرة أخرى، ما هي قولة الصحة النفسية الثقافية، أو قولة التكييفانية المعافية، في هذه الحالة الحرجة أو في هذه «الأزمة» داخل اللذات العربية؟ أليست الصحة النفسية هي الشعور بالرضى الايجابي عن الذات وعلاقتها، وتكوين الشخصية الابتكارية اللااعتمادية المتحررة من الاستلابات المتراكمة المتغاذية، وتعميق الاولية الاقتحامية أي المنهجية العقلانية في الوعي والسلوك، في المواطن وفي المجتمع، في الفعل والعلائق والقيم؟

لا تُشبع الرغبة بالصحة النفسية بمجرد الحذف والزرع، بالاستئصال والوصل. فهل تنصح تلك الرغبة الـ ٨٥٪ من العقلانيين، ذلك النمط الفكري الاجتماعي الأعرض والأسحق، بترك إيمانهم بالألوهية كي يتطوروا ويتقدم المجتمع وتتأصل العقلانية المحضة؟ مثل هذه «النصيحة» (?) يسديها متحمس، أو متهور شديد الرغبة والتوتر؛ أما الطبيب النفسي والقاضي ومحلل الوقائع فلا يتحمسون هنا كثيراً، يترددون.

هل ينبغي تسليم المقادير والأعنة لـ ٥ - ٨٪ الذين هم ممثلو العقلانية المحضة؟ تختلف هنا أحكام الطبيب النفسي، أو المحلل النفسي، أو الاختصاصي بنفسانيات أمراض الثقافة، عن أحكام أخرى تميز الأيديولوجي والمتسرع في التحليل أو في تصور الحل الأمثل للإنسان العربي راهناً ومستقبلاً.

٣ - الألوهية والانسان في علائقية غير مؤزّمة ولا مأزومة، مقال التكييفانية الاستيعابية:

ربما يخشى بعضنا من تدبر عمارة فلسفية منطلقة من الإنسان، متذرّعاً (أو

مدفوعاً على نحو غير واع، أحياناً كثيرة) بأنّ التصور الديني للوجود ينتهض عندنا من المطلق، من الألوهية، من المبدأ الأول والعلّة الأولى. وهذه القيلة تعني أننا لا نستطيع اليوم إجراء تعديلٍ في المعادلة لصالح الإنسان بدون أن نقع في خرق رؤيتنا المعهودة للوجود والإنسان أي حيث التوحيد المطلق، والتنزيه المطلق، واعتبار الانسان خليفة على الأرض وليس سيّدها الأوحّد والمتحكّم بالبيئة.

بقي الفكر الاجتهادي، قبل الطهطاوي وحتى الأفغاني وعبدّه وطه حسين، حذراً من مقاربة هذه العلائقية. وقد سبق أن قلنا إنّ نوعاً من خُواف الألوهية قائم في نفوسنا: إنّ اللاوعي الثقافي العربي يغذي تصوراً للألوهية شديد التحكّم بسلوكاتنا اليومية وعلائقنا وثقافتنا. كما أننا نكتفي هنا بالإشارة إلى فكرتنا المكرورة والتي مفادها أنّ مجتمعنا ما يزال يغذي بدوره تلك التصورات الخُوافية حول الدين والألوهية. فالحقل من جهة، واللاوعي الجماعي من جهة أخرى، يتغاذيان في هذا الصدد: يتبادلان التعزيز، ويقوم كل منهما بدوري السبب والنتيجة معاً؛ أي أننا هنا أمام سببيةٍ جدلية غير خطية وغير مستقيمة أو ميكانيكية. لقد رأينا مراراً أنّ الحلّ الحداثاني، الحلّ الذي تقدمه النقدانية الاستيعابية والفلسفة الرُّشدانية، لا يطرح الاشكالية على نحو أخرجية أو فكيّ كماشة. لا يسأل الحلّ الكليّ عن أولوية بين الإنسان والألوهية. أيهما أولاً؟ هذا طرحٌ مزيف، ويعيق الجواب الأجمعي والفلسفي!

لكن، وقبل كل شيء، ما هي الألوهية^(٦٥)؟ إنّ الألوهية لا تلتقط. إنّ التقطنها فرّت من أيدينا، ووقعنا في الجفاف، والجاهزية والمسبّقية. الألوهية استدعاءً مستمرّاً للإنسان؛ ونداء له كي لا يتوقف؛ فيخمد أو يجمد. ليس للألوهية بُعد واحد، ولا هي قابلة لأن تكون موضوعاً ثابتاً وشيئاً مكشوفاً معروفاً: إنها غموض، وكنز لا ينضب. هي النبع الذي يعطي باستمرار، دون أن يشح، أو تشيع منه، أو يروي الظمأ. لا يحلّ الله في نفس، ولا في إنسان،

(٦٥) لا أحد استطاع إلغاء الماورائيات، المتعالي، المطلق... فذلك ميدان يحور حوله الفكر الفلسفي، ويبتعد عنه؛ ثم يرجع إليه. نهرب منه، فنقع فيه.

ولا هو بعيد جداً منا. هو قريب وبعيد، في داخلنا وخارجنا: هو في داخلنا ونحن خارجاً عنه، وهو خارجنا ونحن الباحثين عنه. الألوهية حوار، وليست جمعاً. الإنسان كائن في مواقف ومنازل حيال الألوهية، وصاحب مخاطبات معها، ومقامات^(٦٦).

الإنسان على صورة الألوهية، ومختلف عنها. معاني الألوهية، كالأنوسة، عديدة؛ وغير عديدة. وظائفها غنية لا تفتقر، وبسيطة. الثنائيمية في أساس مواقفنا وتصوراتنا حيال الألوهية: نرهب الألوهية، ونحبها؛ نتمناها، ولا نستطيعها؛ نرتفع باتجاهها، ولا نصل؛ نأمل، ولا يتحقق إلا أدنى الأمل وأبسطه. برغم ذلك نفتقي، نسير، نركض؛ لنحظى أو نتعزز بشيء من الألوهية، بقبس من ذلك الذي هو فينا وخارجنا، مثلنا ومختلف عنا، شبيه لنا ومناقض لنا. هذه الثنائيمية في الإنسان حيال الألوهية أساس مواقفنا ومخاطباتنا. الوعي بتلك الثنائيمية محرك ومؤزم: يحركنا كي نفكر بالألوهية والتمائل معها، ويؤزمنا لأننا لا نستطيع ولأننا لا نتوقف. لا ننسحب من المعركة، ولا نغيب. لا نربح ولا نخسر، نتغير فقط، نختلف باختلاف الحال والمقام؛ وباختلاف الحال والمقام يكون اختلاف المواقف والمخاطبات.

لا تنجح أبداً اللغة أمام الألوهية. فالألوهية لا تتجسد في كلمة، في كلمات، في المفردة أو المملوطة، في اللغة واللسان. إن أمسكت الكلمة بالألوهية تشيأت الألوهية فتخمد وتخبو، تغدو شيئاً، تغدو متاعاً مستقراً، وغرضاً من المتاع المادي القائم في مكان وامتداد والخاضع للتغير والزمان.

الألوهية نمو مستمر لا يتوقف، وتفتح لا يصل إلى نهاية أو مستقر. هي صيرورة لا تنتهي، تدوم، يدوم بزوغها؛ ولا تبزغ لنا على نحو كامل، لا تنمو إلى حد الإيناع؛ تنمو وتنمو وتنمو في صيرورة للمحتجب الظاهر، للبادي الخفي، للخفي البارز. نحن باستمرار نسعى لإسقاط الرآن، للتغلب على الحجب التي تقوم بيننا وبين الألوهية فتبقى على قاب قوسين أو أدنى منا. وذلك

(٦٦) للمثال، قا: معراج البسطامي، الحلاج، النّري...

أَلْ «قَاب» لا يكفّ عن الابتعاد، عن الاقتراب؛ عن الاقتراب منا معاً والابتعاد. تلك سيرورة لادائرية، ولاخطية، لاحلقية ولامستقيمة: إنها تختلف عن ذاتها عن كل سيرورة. أدرك صوفيونا الكبار جدلية الظهور والاختفاء أو، بحسب مصطلح راهن، تكافؤ القيمة [ثناقيمة، تناقض القيمة الواحدة] للألوهية: اختفاء في ظهور، وظهور في اختفاء. جوهر الألوهية يتمظهر لنا في رؤية واحدة متناقضة المعنى والمدلول والقيمة: طمس وبروز، تسرّ وانكشاف، غموض ووضوح، فناء وبقاء، صباح ومساء، حضور وغياب، حاضر وماضٍ، استمرار وزوال، نقيض ومنقوض، اتحاد وانفصال، مشاهدة وعمى^(٦٧). الألوهية هي الأدنى والأقصى، الظاهر والباطن، الأول والآخر...^(٦٨). فيها يتساكن المتعالي والتجريبي في توتر؛ ويتفاعل البعد الأصلي والبعد الغائي، البعد الواضح والبعد الفيّاوي، الفكراني واللافكراني، القاع والوجه، الرسمي والمعيش، المعيارى والواقعي، النبع والمصبّ، النسبي والمطلق...

تتعمق مفاهيمنا، ويتسع إدراكنا، حول الألوهية مع حركة المستقبل، والسيرورة التي ستتوضح، والقيم التي ستفتح. يورد الكندي «أن الأشياء تصير. إنها في صيرورة، بمعنى أنها تَفنى وتحيا، تختفي وتُظهر، تَبْزُغ وتَحْتَجِب، بدون أن تبقى في حالٍ واحدة. لا تبقى هي كما هي، أو كما كانت وكما ستكون من بعد. ينطبق هذا المبدأ على تصورنا للألوهية. فهو تصور لا يبقى في حال واحد، ولا يتجلى في شكل جاهز. إننا أمام تصورٍ نفهمه أكثر كلما تطورنا، ويتطور بتطورنا، ويغتني بتقدم معارفنا عن الوجود البشري والطبيعة والمصير^(٦٩). بارتقاء المجتمع والفكر يرتقي تصورنا للألوهية في التاريخ وفي المحتمل، في الحاضر وفي الممكن، في الماثل وفي الكامن. فبتعمق الديمقراطية والعدالة

(٦٧) را: الأحوال والمقامات، المعراج والرحلة الكبرى، في الفكر الصوفي العربي الاسلامي.

(٦٨) را: بدوي، الإنسان الكامل في الإسلام (الكويت، وكالة المطبوعات، ط ٢، ١٩٧٦)، صص ١٣٩ - ١٥٥ (النصوص، خطبة البيان، الخ).

(٦٩) للمثال، قا: التطور في التفسير القرآني بين الغزالي ومحمد عبده، الزمخشري وطنطاوي جوهري (أو أي مفسر متعالم، في عصرنا الحاضر، للقرآن الكريم)، بين الصادق (في «حقائق التفسير» للسلمي) وأيّ قائل اليوم بالحلل أو بالاله الشخص.

الاجتماعية، بتغلغل أفكار المساواة والأخوة إلى الأبعاد السحيقة والمظلم داخل الشخصية والسلطة والعلائقية والمجتمع، يتعمق تصورنا للألوهية على نحو ديمقراطي ومشبع بأفكار نبيلة عن الإنسان وحقوقه وقيمه. يرتفع فهمنا للألوهية ويتوازن، ينضج ويغدو معافى سليماً إنسانياً وإنسانوياً، بارتفاع نظرنا إلى الإنسان نفسه، إلى الأنوسة، إلى الذات الانسانية من حيث هي ذات وليس من حيث هي موضوع. كلما أزحنا عن الألوهية وظائف يطلبها الانسان لتوفير اللقمة والطبانة والحرية، أو لتوفير الاستقرار النفسي الاجتماعي والتكيف مع الحقل والسلطة والقواهر، كلما بدا الوجه الناصع للألوهية وظهرت الوظيفة الحقة لها والتصورات الناضجة المتزنة عنها. بذلك، حاشئذ، تكون الألوهية والأنوسة في علائقية ليست على النحو الذي قد يطرحه البعض أي حيث الظن بأن هذا ينفي ذاك، أو يغلبه، ويقهره أو يحجبه.

نعود الآن للسؤال الناقص: الإنسان أولاً أم الألوهية؟ أيهما يأتي أولاً في الرؤية الفلسفية للوجود؟ لقد أنكرنا هذا النوع من الطرح، وذلك النوع من السببية الآلية الفجة التي تُغفل أنه تقوم بين الإنسان والألوهية تصورات ثقافية وشروط اجتماعية. بينهما، كالحال بصدد اللغة والفكر وثنائيات أخرى حادة فظة، يسبح المجتمع والثقافة والتاريخ. والفلسفة الرشداية، أو الرؤية النقدانية الاستيعابية، لا تقيم تعارضاً ولا تناقضاً بين ذينك القطبين، بين المطلق والنسبي، بين الكامل والناقص، بين المتعالي والتجريبي... في تجاربنا الشمولية الكبرى مع تصوراتنا عن الألوهية بيدوما يلي: أ/ استغل الفعل السياسي التاريخي جانباً فقط من تصوراتنا القرآنية عن الألوهية. ب/ استثمرت الظاهرة الاسلامية، وهي عديدة وتاريخية ومتنوعة، فهما معيناً للدين والألوهية والوحي. ت/ الظاهرة القرآنية، الوحي، مختلفة عن الظاهرة الاسلامية التي تمثلت وتجسدت بالحكام والخلفاء والسلاطين الذين مروا في تاريخنا الطويل. الوحي غني؛ وهو موئل للقيم والنداءات للأسمى باستمرار؛ وهو يحوي تصورات أخرى كثيرة عن الألوهية مختلفة عن تلك التي كررنا هنا أنها كانت لمصلحة الرسمي والنخبوي والفصيح، أي تصورات ومفاهيم لا تقهر الانسان،

ولا تجعل التنزيه إضالاً وتطفيفاً للإنسان. بالعكس، ان ذلك المعنى الحدائثي للألوهية يثري الإنسان، كل إنسان، وكل ما في الإنسان، ويعيد للإنسان جانبه الإنساني والمعيش والمكبوت واللاوعي والمهمش، ويعيد للألوهية وظائفها الأخرى التي تختلف عن اعتبارنا الإله بديلاً عن الطبيب والعالم والمال والقوة، ويجعل الألوهية أكثر وأبعد من إشباع حاجتنا، وبلسمة نقائصنا، وقهر قواهرنا. . . فالألوهية تُغايّر اختزالها إلى انفعالات، وتغطية مخاوف، وتحقيق أمنيات ومكاسب نفعية؛ ولا تعادي العقلانية المحضة، ولا تقع في شرك الأنانية والنفعية والمصلحي والظرفي. فنحن هنا حيال قيمة، حيال قيمة القيم، أكثر مما نحن مسجونون في التجريبي والمحسوس.

مما أريد تبيانه، بعد كل ما دققنا النظر فيه أعلاه، هو أن المذهب اليوناني في الإنسان ليس متفوقاً على مذهبنا النمطي بسبب أن الأول يلغي الألوهية، أو يعطي الإنسان المركز الأساس، أو يجعله المنطلق، ومقياس كل شيء وخالق نفسه. وردنا هنا على من يخلج من أن أجدادنا لم يزعزعوا عرش الألوهية لتأليه الإنسان ووضع وحده على عرش الوجود، أو على أولئك الذين يرون تفوق ذلك المذهب الغربي وتحريره المطلق للإنسان، هورد غير سجال، وغير شوفيني. . . لعل الردّ المترن هو الذي يمليه علينا موقف التكييفانية الضرامية، موقف الصحة النفسية والصحة الثقافية في الذات العربية المرغوبة، في الذات المرجوة أو التي ينبغي تحقيقها. فذاك الردّ ليس وليد تعصب، أو ابن نرجسية جماعية. إذ تعلّمنا النقدانية الاستيعابية أن لا تترتب بين الأمم، أو بين المذاهب الفلسفية، يقوم وفق معيار حذف الألوهية. فليس حذف الألوهية، أو جعلها في المستوى الثاني بعد الأنوسي، دليل رقيّ. وليست الألوهية، بل تصوراتنا عنها، هي المستلبة للإنسان. إن الألوهية موضوع نستطيع حتى عدم النظر فيه إلّا من حيث هي رفع للإنسان، أي دعوة لنا للانفتاح على المطلق، وللتعالى المستمر؛ ومن حيث هي تحيين البعد القيمي تحييناً بلا توقف ولا ارتواء.

يتغير، في التكييفانية الضرامية، موقع العرفانيات الذي يشكل الـ ٥ - ٨٪ تقريباً. وكذلك يجري بالنسبة لموقع العقلانية المحضة والذي هو أيضاً يشكل

نسبةً مساوية^(٧٠). أما الـ ٨٥٪ من الناس (أو الفكر، أو المجتمع، أو العقل)، أي حيب العقلانية، فقد دخلها الأكثر والأكثر من نور العقل، ونار التحليل المنهجي للعياني، ومناهج العلوم الطبيعية. العقلانية هي القطاع الأحوج للعقل، وللمنهجية التحليلية النقدية. ففي المجال الديني، أو الروحي والاعتباري، تمس الحاجة إلى المزيد فالمزيد من التنوير العقلاني، من الروح العلمية، من المناهج الطبيعية وليس فقط من المناهج الحارثة الناجعة في العلوم النفسية والاجتماعية.

مستصفي ومنحول

١ - رأينا أن المقصود بتقسيم الفكر الاجتهادي، أو المجتمع التاريخي، إلى مراحل كبرى ليس خطاباً في الاستمرارية أو التواصل الخطي الآلي بين تلك المراحل. فليس قول المعتزلة، أو الطبيعانيين (الرازي، ابن اليربوعي...)، في العقل هو هو القول الراهن. وليس قول الفقهاء في حقوق الانسان الخمسة هو هو القول الراهن في حقوق المواطن الأساسية؛ وكذا أيضاً هو حال الخطاب في الحرية، والتاريخي، والنسبي، والقيم وما إلى ذلك عند الأقدمين والنهضويين والزمن الراهن. فما هو سببية، أو ماهية أو قانون، هو اليوم مأخوذ تبعاً لنظر النسبانية التي قطعت، على يد أينشتاين وأمثاله، مع مرحلة النظر التي سادت على يد نيوتن والتي اختلفت عن السائد العام الذي تميزت به العلوم على يد أرسطو.

كما رأينا أن المقصود الثاني لم يكن صِناً بآرة، أو غماسة تعسفية، بقدر ما هو تسهيل وتعجيل: تسهيل للنظر، وتعجيل للتمثل والاستيعاب، للنقدانية التي تجتاف وتنفي، تتقدم وتحافظ على التوتر الخلاق. ولا يُستساغ، في جميع

(٧٠) المتخلفون جداً: ٢,٢٪؛ بين التخلف والغباء: ٦,٧٪؛ المتفوقون جداً: ٢,٢٪؛ المتفوقون: ٦,٧٪ (تصنيف الذكاء بحسب مقياس: W.B.I). را: محمد زيعور، ميادين القياس النفسي الحديث، بيروت، شركة رشاد برس، ١٩٨٩.

الحالات، إغفال التداخل بين المراحل؛ ولا يصمد أمام النقد والتحليل تسييج الميادين والأنظمة في المعرفة وأنساق الفكر الاجتهادي.

٢ - لقد دخل الاجتهاد إلى الاجتهاد نفسه. فالبحث في الاجتهاد اجتهاد؛ وهذا البحث في الاجتهاد بحث في ميدان الاجتهاد. والاجتهادانية نظراً في المنهج؛ وفلسفة: إنها منهج منتج، وسديد؛ وفلسفة همها الشئال التطوير الذاتي اللامتوقف، وإعادة المعنى للمسار والإنسان والتاريخ، والتأويل المتعدد للنص أو القراءة اللاأحادية للواقع والمحتمل.

٣ - يبرز علم التوحيد، بتسمياته المتعددة ووظائفه المعلنة والمحفة أو الكامنة المعبوشة، كأشهر مميّز لخطاب المرحلة الغرارية (الذهبية، الأولى، النمطية...). في الإنسان. فهو علم خاص بالإنسان ومن أجله، أو نأ وتطور على يد الإنسان. إن علم الكلام علم منطلق من الإنسان الذي يسقط على الألوهية ما هو بشري، ومنتوج المخيلة البشرية والتفكير المشروط بواقع وبني وجسد عضوي وآمال ورغائب. يقال الحكم عينه بصدد قضايا مثل: خلود النفس، المعاد، صفات الله وذاته، خلق العالم... ولعل الفلسفة في الإسلام قابلة للتفسير بأنها أسئلة على هم بشري قاصد للاحتواء، وتوفير الاستقرار، والرد على القلق والمخاوف من الموت والوضع المأساوي للإنسان. فكأن الفلسفة مسعى لدفاع الإنسان عن ذاته، وللتغطية... صحيح أن التشديد كان على الإنسان الكامل، والفيلسوف، والنبي، والحاكم، والعارف، والفاضل، والولي...؛ أو على عالم الأمر^(٧١)؛ أو على العلم اللدني^(٧٢). لكن الصحيح أيضاً هو أن ذلك التشديد لم يحجب ما هو ظلي أو لا واع، ما هو معبوش أو مسكوت عنه، والذي هو الإنسان العياني، الإنسان هذا في مأساته ووعيه ورغباته، بجسده ومخاوفه وانكساراته.

(٧١) عالم الأمر، عند المتصوفة، «يطلق على عالم وجد بلا مدة ومادة» (التهانوي، كشف، ٦٨).

(٧٢) العلم اللدني: «هو العلم الذي تعلّمه العبد من الله تعالى، من غير واسطة ملك ونبي بالمشاهدة والمشاركة...»؛ أو: «معرفة ذات الله تعالى وصفاته يقيناً من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب» التهانوي، ١٠٦٦.

٤ - عكف خطاب الاجتهادانية (التجربة الثانية مع الاجتهاد والقيم) في الانسان، وعقله وحريته، في انغراسه التاريخي الاجتماعي وفي الوعي المحتمل المنشود، على صقل مواقف نظرية مترابطة قاصدة إلى طرد اللامتكيّف واللامتكيف سلوكاً وممارسة أو تفكيراً وتصوراً. فقد تركّز الاهتمام على محورين متلازمين بوضوح: أ/ تطوير الظروف وتغيير الشروط والحقل بحيث يغدو ممكناً تطوير الإنسان؛ ب/ تعميق مشاعر الكرامة وحقوق المواطن، والتركيز على قدرة البشري، وعلى عقلانيته وحريته.

التوجّه المباشر إلى نقد المجتمع الذي ينتقص من الكرامة، وإلى المطالبة بالظروف الموضوعية لتحقيق الكرامة الشخصية، وإلى الشخص نفسه، نقد الواقع وتحريض المواطن؛ تلك هي السمات الكبرى لخطاب الاجتهادانية في «كيف يجب أن يكون الإنسان»، وفي أنه مبارك وخُرّ. وهكذا فإنّ الصراع ضد الاحتلال، والسلطة الجارحة، ولاسيما ضد الوضع الاجتماعي الاقتصادي المنجرح، أدى إلى تأجيج أفكار كثيرة ترفض الاستغلال، والفقر، والعلاقاتية غير الديمقراطية. وهنا تأججت أفكار تحمسية، وتحريضية، ومعارضة للمعتقدات الآسنة، وللطوارئ التي غلّفت العقول أو أسلمت الإنسان إلى التصورات التي لا تنعشه ولا توافق روح العصر وطموحات الأمة في عالم المابعديات للراهن القائم.

٥ - رأينا الاجتهادانية ترتبط بأفكارٍ تثق بالتقدم للفرد والمجتمع، وبإمكان التطور والانتقال إلى الوضع المستقل والأكثر إنتاجاً والمتحرّر من هيمنة المحتل والمتسلط والتقاليد. كما انها انفتحت أيضاً على مقولات وآراء مادية، وعلى التطورانية، والنظريات الثورية في الاقتصاد، وفي المعرفيائية والتكنولوجيات. إذنّ، باختصار، لقد تميزت الاجتهادانية بدفاع عن الحرية، وبرفض الانقهار، وبمحاربة المعوّقات للعقل الصارم والذهنية العلمية... كما انها دحضت تصورات وهومات تقليدية كانت تعزز الهدم الذاتي في الإنسان: تقيّعه لذاته، أحاسيسه بالتأثيم، معاقبته لبدنه، إماتته لضراية الحياة في شخصيته.

٦ - هنا نشير بالملاح إلى اندحار التمثلات السلبية التي تسحق شخصية

الإنسان، وتربطه بمفاهيم عن الألوهية لا تنمّي فيه روح المبادرة، والاعتزاز بحريته، وثقته بقدرات عقله في التحكّم بوجوده وقيمه. ويُستدعى أيضاً أن خطاب التجربة الثانية في العقل والاجتهاد، في الإنسان والحضارة والقيم، قد أبطل سلوكاتٍ وتوجهات في الوعي كانت ترى في الجسد قفصاً، وطيناً؛ وفي الاهتمام باشباع الرغبات الدنيوية وتحقيق الحاجات البشرية أمراً نافلاً، وحتى مرفوضاً محظوراً.

٧ - لكن الخطاب هذا لم يلتزم إلى حد كافٍ بالإنسان الدهمائي، أو بالعامّة والأكثرية، بالمنسحق والمتغلب، وبمصالح الفقير والفلاح، والعامل، والمهمّش والمُرجوم في المجتمع. لم يتسع، في الوعي العام، اهتمام عقلائي ملتزم، أو التزام ممنهج نسقاني، بالشعب، وبالعَمال، والشرائح الاجتماعية المهمّشة المسحوقة، وبتثوير الوعي بالمسؤولية تجاه الجماعة والانقلاب والمستقبل.

٨ - المطالبة بالحرية والعدالة، برفع الظلم وبالمساواة، بقيت غير منغرسه في الواقع إلى حدّ كافٍ لتطوّر هذا الواقع، ولتحقيق المرغوب أي ما هو حرية حارثة وملتزمة، ممكنة التطبيق والتعميم وليست حريةً نظرية، أو مبدئية، أو خطاباً مثالياً في الينبغيات والخياليات.

٩ - خطاب الاجتهادانية عادي إلى حدّ ما، ترفّ المحظوظين واستغلاهم للإنسان والظروف؛ وعادي طرائقهم في معاملتهم للإنسان المستضعف، وفي التمتع الأثافي بخيرات النظام الاقتصادي السياسي القائم؛ ودعا إلى علائقية تقرب إلى العدالة والمساواة والحرية، وتوفير العمل، وتغسل أدران الخرافات والمزاعم أو أيديولوجية الرضى بالفقر وإرجاء محاكمة الغني إلى يوم الحساب. لكن ذلك لم يصل إلى حدّ بلغت فيه تلك الآراء والأفكار حدّ الوصول إلى النظرية المحكّمة، والمذهب المدروس أو العقيدة الحية. بقينا أقرب إلى الرومانسي، والغنائي، وإلى ما هو ثقافة غير حارثة أو غير مؤثرة على نحو بارز وعام. لم يكن تحقيق ما نادى به الاجتهاد، في دراسته للواقع أو في علم الحال ثم في تصوراتهِ عن المال والغديّات، كافياً؛ ولا كان عند الدرجة الوسطى من المرغوب.

١٠ - هذا التغير باتجاه الاهتمام بالإنسان، وبتهيئة الظروف والسياسات، ترافق مع تغيير في النظر إلى النسبي، والتاريخي، وإلى التصورات العربية الإسلامية عن الألوهية والمطلق، عن حضارات الأمم ومكانة اللغات والأديان ومركز العالم والتاريخ. لا نجد في الفكر العربي النهضوي قطاعاً عريضاً يجعل الإنسان خالقاً لكنيونه الخاصة به، أو منتجاً لطبيعته الخاصة. أما في التجربة العربية الراهنة في الإنسان والعقل، فإن كثرة من الفلسفات (كالتي تأثرت بالمدرسة الروسية، أو بالوجودانية الهايدغرية) قد رفعت الإنسان إلى مستوى القيمة الأسمى، والمقياس الوحيد الأكبر لكل شيء.

١١ - حرّكت العقل والحقل اجتهادات مفصلية شبيهة بالمنعطفات: فقد أبرزوا الإنسان قوة فاعلة في التاريخ والقيم، و«قيمة» أو «ذاتاً» أبعد وأغنى من الانتماءات (طبقة، لون، قبيلة، عرق أو رَسّ...) ومن الممتلكات والأشياء أو الأمتعة مهما بلغ ثمنها وشأوها. هذا البُعد الكينوني في الإنسان لم يبلغ، من حيث الموضوع والتّمنهج، ما ستصل إليه مرحلتنا الاجتهادية الراهنة؛ لكنه غداً بعداً منادى عليه، منشوداً، وغرض خطاب كان يأخذ بالاغتناء وبالاتجاه الأبرز فالأبرز صوب النفاذ في الحقل والدساتير... هنا نلاحظ أيضاً الاجتهاد الفكري، الموسّع أو الحضاري، الذي سَطَّع الحرية الفردية بحيث جعل منها مطلباً وغاية، وسيلة ومقصوداً، في إعادة مَعْنَى الإنسان وإعادة تعضية الحقل. فالحرية التي تُعرّف عند السالك والعارف، المتصوف والصوفي، بأنها «نهاية العبودية، فهي هداية العبد عند ابتداء خلقته»^(٣)، صارت حرية حارثة للحقل حارسة للكرامة الشخصية. وبكلام مكرّر، لكن موضحٍ موضح، فإن التجربة الأولى في الاجتهاد النظري، في الفكر والحرية والقيميّات، سَطَّعت نوراً هو أن «الحرية [عند السالكين] انقطاع الخاطر من تعلّق ما سوى الله تعالى بالكلية. فالعبد في مقام الحرية يأتي عليه وقت لا يتعلق فيه بأيّ غرض من الأغراض الدنيوية، فلا يهتم بالدنيا ولا بالآخرة. ولماذا؟ لأنك تصير عبداً للشيء الذي

تتعلق به»^(٧٤). خبا الاهتمام بمثل هذه التصورات للحرية، كي ينتقل إلى صقلها من حيث هي منغرس في العياني، والاجتماعي والتاريخي؛ ومن حيث هي معرفة للإنسان، ومعربة عن قدراته العقلية، واكتناؤه للقيم، ورضاه بتحمل المسؤولية وبتطوير معنى الإنسان والتغيير. وهكذا، فإن الحرية [الارادة] التي كانت «الاقبال بالكلية على الحق، والإعراض عن الخلق»^(٧٥) انزاح محورها، أو مال قطبها واتجاهها، بحيث صار الانتج، وليس فقط الأصوب والأكثر منعةً وسداداً، هو أن تتحول بحيث تكون «الإقبال بالكلية على الخلق»، وليس الإعراض عن الحق... هنا نستدعي محمد عبده الذي جعلها مقيدة، والذي مال إلى الاختيار وليس إلى الجبر^(٧٦). . . . لقد دخل الاجتهاد ميدان النظر في الخلاف بين المذاهب^(٧٧)، والزِّيَاوِيَّة، وقطاعات الفنون التشكيلية، والغناء؛ وحرث في إعادة مَعْنِيَةِ الإنسان، ماراً بقضايا الاقتصاد (مصارف، تأمينات، الربا...) والعلائق الاجتماعية الانتاجية، ومسطحاً مطوراً - تبعاً للعقلانية والحداثة والتكيفية - مفاهيم سياسية من نحو: الرئاسة والرئيس، السلطة والحاكم، السياسة كعلم... وكذلك فقد قام علم الكلام، بأسمائه المتعددة والاجتهادات التي حرثت في حقله وقلبت وجوهه، بدور أيضاً في مجال الاهتمام بالإنسان وبما هو تاريخي وعلائقي. فقد دخل الاجتهاد إلى ذلك العلم فتحول، كما رأيناه أعلاه على يد الأفغاني/ عبده، إلى علم يهّـم التمركز حول الواقعي والقائم؛ وحول ضرورات بناء الحقل والمستقبل والتجانس في الأمة والدين والجماعة.

(٧٤) م. ع. م، ج ٢، ص ٣٠.

(٧٥) م. ع. م، ج ٣، ص ٣٤.

(٧٦) محمد عبده، «الرد على هانوتو»، في: الأعمال الكاملة، ج ٣، ص ٢١٠ - ٤٨٤ - ٤٨٥.

(٧٧) سبقت أعلاه الإشارة إلى فتوى عبده بجوار صلاة الشافعي وراء الحنفي وبالعكس. كما ذهب الأفغاني إلى الأبعد والأوسع.